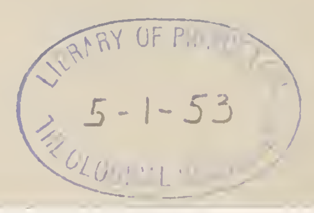

5-1-53

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA

ANALECTA GREGORIANA

VOL. VII.

EL SIMBOLO TOLEDANO I.

SU TEXTO, SU ORIGEN

SU POSICION EN LA HISTORIA DE LOS SIMBOLOS

POR

J. A. DE ALDAMA, S. I.

MAESTRO AGREGADO A LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA PONT. UNIVERSIDAD GREGORIANA



ROMAE
APUD AEDES PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE
PIAZZA DELLA PILOTTA
1934

IMPRIMI POTEST

Romae, 5 octobris 1934.

P. Raphael Bitetti,
Praep. Prov. Rom. S. J.

IMPRIMATUR

Romae, 5 octobris 1934.

† Iosephus Palica,
Archiep. Philipp., Vic. ger.

PROLOGO

El presente estudio reproduce con algunas modificaciones la Memoria presentada en 1933 para obtener el título de Maestro agregado a la Facultad teológica de la Universidad Gregoriana de Roma.

Con ello queda indicado cuáles puedan ser sus pretensiones y sus ilusiones. Un trabajo de este género no puede aspirar nunca a ser nada definitivo; tiene que contentarse sólo con dar como en un primer esbozo las líneas generales de estudios posteriores.

En nuestro caso hay una dificultad más. Cualquiera que conozca un poco la literatura de los Credos y el estado en que actualmente se encuentra la investigación de esos sagrados restos de la antigua literatura cristiana, sabe de sobra lo inseguro del terreno que pisa el investigador apenas se aventura más allá del símbolo Apostólico, del Niceno y hasta cierto punto del Atanasiano. La falta de monografías definitivas en la materia, y el particular carácter de esas piezas literarias, anónimas en gran parte y sin fecha casi siempre, van sembrando de dificultades el camino de la investigación, hasta el punto de impedir no pocas veces el juicio seguro del conjunto.

A iluminar algunos aspectos de esa literatura simbólica, flor de la literatura cristiana antigua, van encaminadas estas líneas.

Antes de terminar séame permitido satisfacer aquí al deber de gratitud para con mi venerado Profesor, el R. P. José de Ghellinck, a cuyo consejo y dirección se debe en gran parte el presente estudio. Tampoco es posible dejar de dar desde aquí las gracias al R. P. Julián Zarco Cuevas, al Sr. Director de la Biblioteca de Fulda, y a los RR. PP. Silva-Tarouca, A. Esteller, A. Valle, A. Cuadrado y P. Henry, que con su amabilidad nos han hecho asequible la consulta de numerosos manuscritos.

Fiesta de la Purificación de Ntra. Sra.
2 de Febrero de 1934

El autor.

INDICE

PARTE I

El problema crítico

PARTE II

El problema histórico-dogmático

SIGLAS

CSEL	=	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.*
DTC	=	*Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant).
Journ. th. St.	=	*The Journal of Theological Studies.*
MG, ML	=	*Migne, Patrologia graeca, Patrologia latina.*
MGH	=	*Monumenta Germaniae Historica.*
Rech. sc. rel.	=	*Recherches des science religieuse.*
Rev. Ben.	=	*Revue Bénedictine.*
RHE	=	*Revue d'Histoire écclesiastique.*
SBWA	=	*Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.*
Schol.	=	*Scholastik.*
TU	=	*Texte und Untersuchungen.*

BIBLIOGRAFIA

A. d'Alès, *Priscillien et le Priscillianisme* (*Rech. sc. rel.*, 23 [1933] 5-44, 129-175).

J. A. de Aldama, *Deitas innascibilis. Pour l'histoire d'un anathématisme du «Libellus in modum Symboli» de l'évêque Pastor* (RHE, 29 [1933] 74-81).

J. A. de Aldama, *El símbolo «Clemens Trinitas». Notas para su texto y su historia* (*Gregorianum*, 14 [1933] 485-500).

S. Augustinus, *Opera omnia* (edic. de los Maurinos; ML, 39, 2175-2176 sobre todo).

H. Brewer, *Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis, ein Werk des hl. Ambrosius.* (*Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*, IX, 2; Paderborn, 1909).

A. E. Burn, *The Athanasian Creed and its early commentaries* (*Texts and Studies*, IV; Cambridge, 1896).

A. E. Burn, *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum.* Londres, 1899.

C. P. Caspari, *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbol und der Glaubensregel.* Cristianía, 1869, 1875.

C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterliche Schriften.* Cristianía, 1883.

Codex Canonum ecclesiasticorum et Constitutorum Sanctae Sedis Apostolicae. Es la colección canónica *Quesneliana*, editada por Quesnel en su edición de S. León (París, 1675) y reeditada después por los hermanos Ballerini (cf. ML, 56, 359-747).

Collectio Canonum ecclesiae hispanae. Es la colección canónica *Hispana*, editada por F. A. González (Madrid, 1808); puede verse en ML, 84.

J. A. Davids, *De Orosio et S. Augustino, Priscillianistarum adversariis.* La Haya, 1930.

J. Duhr, *Le «De fide» de Bachiarius* (RHE, 24 [1928] 5-40, 301-331).

J. Duhr, *A propos du «De fide» de Bachiarius* (RHE, 30 [1934] 85-95).

L. Fischer, *Sahagún und Toledo. Eine Liturgiegeschichtliche Studie auf Grund spanischer Handschriften* (*Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens; Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, I, 3; Munster, 1931, 286-306).

E. Florez, *España sagrada;* sobre todo el tomo VI (Madrid, 1751).

P. Fournier, *Histoire des collections canoniques en Occident.* París, 1930 ss.

Garcia de Loaisa, *Collectio Conciliorum Hispaniae.* Madrid, 1593.

Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España.* Madrid, 1929 ss.
A. y L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der alten Kirche.* (3ª edic.) Breslau, 1897.
F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol.* Leipzig, 1894, 1900.
K. Kuenstle, *Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert.* (*Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte,* I, 4; Maguncia, 1900).
K. Kuenstle, *Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre.* Friburgo, 1905.
H. Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses* (*Festgabe A. von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht;* Tubinga, 1921).
E. Mangenot, *L'origine espagnole du Filioque* (*Revue de l'Orient Chrétien,* 11 [1906] 92-101).
J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.* Florencia, 1748 ss.
S. Merkle, *Das Filioque auf dem Toletanum 447* (*Theologische Quartalschrift* 75 [1893] 408-429).
G. Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle* (*Rev. Bén.,* 10 (1893) 384-394).
G. Morin, *Le Symbole d'Athanase et son premier témoin, Saint Césaire d'Arles* (*Rev. Bén.,* 18 [1901] 337-363).
G. Morin, *L'origine du Symbol d'Athanase* (*Journ. th. St.,* 12 [1910-1911] 182-187).
G. Morin, *Études, Textes, Découvertes,* I. París, 1913.
G. Morin, *L'origine du Symbole d'Athanase: témoignage inédit de S. Césaire d'Arles* (*Rev. Bén.,* 44 [1932] 207-219).
H. Quentin, *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires.* París, 1900.
J. Saenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis.* Roma, 1693.
P. Sejournè, *Saint Isidore de Séville.* París, 1929.
E. Schwartz, *Das Nicaenum und das Konstantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon* (*Zeitschrift für neutest. Wissenschaft,* 25 [1926] 38-88).
J. Stiglmayr, *Athanase* (*le prétendu Symbole d'*), (*Dict. d'Hist. et geogr. éccles.,* IV, 1341-1348).
C. H. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima.* Oxford, 1899 ss.
A. Wilmart, *Les «Tractatus» sur le Cantique attribués à Gregoire d'Elvire* (*Bulletin de Litterature ecclésiastique, de Toulouse,* 1906, 233-299).
A. Wilmart, *La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregoire Illiberitanus, Faustinus* (SBWA, 159 [1908] 1).

PARTE I

El problema crítico



CAPITULO I

El problema crítico del símbolo Toledano I, a través de la investigación

Entre los numerosos problemas de alto interés científico que ofrece el símbolo Toledano I, ninguno ha atraído tanto a los investigadores como el problema de la autenticidad del símbolo. Cuatro siglos hace ya que viene agitándose sin cesar, si bien es verdad que actualmente, con más o menos derecho, se da por resuelto en definitiva. A grandes líneas vamos a trazar la historia de las investigaciones a que dicho problema ha dado lugar [1].

De la multitud de manuscritos que contenían al Símbolo, había pasado éste sin discusión a las primeras ediciones conciliares como *Regula fidei* del primer Concilio Toledano, celebrado contra los Priscilianistas el año 400 [2]. Pero la edición de Crabbe suscitó ya la duda, en vista de lo anacrónico e incongruente que aparecía

---

[1] Esta historia no se ha escrito hasta ahora; pueden verse algunos elementos en KUENSTLE, *Antipriscilliono*, 26-28, 40 y en en E. MANGENOT, *L'origine espagnole du Filioque* (*Revue de l'Orient Chrétien*, IX (1906) 92-101).

[2] J. MERLIN, *Tomus primus quotuor Conciliorum Generalium, quodroginta septem conciliorum provinciolium outhenticorum*... (París, 1524). En la edición de 1530, que tengo a la vista, t. I. fol. CV. La tercera edición (1535) ha pasado a la Patrología de Migne; cf. ML 130, 436-438. L. SURII, *Tomus primus Conciliorum omnium, tum generalium, tum provincialium otque particulorium*... (Colonia, 1567), I, 523 s. Sobre estas ediciones, véase H. QUENTIN, *Jean Dominique Monsi et les grondes collections conciliaires*, 7-11, 17-19.

el título del Símbolo [3]. En efecto, véase como figuraba éste en las primeras ediciones:

Regulae fidei, contra omnes haereses, quam maxime contra Priscillianistas, quas episcopi Tarraconensis, Carthaginensis, Lusitani et Baetici fecerunt ex praecepto papae Leonis, et ad Balconium episcopum Galliciae transmisserunt. Ipsi etiam et suprascripta viginti Canonum capitula statuerunt in Concilio Toletano [4].

Ahora bien, si el Símbolo se había compuesto por mandato de San León ya Papa, era imposible datarlo de antes del año 440, fecha de su ascensión al Pontificado. ¿Cómo, pues, atribuirlo al concilio Toledano del 400? La duda evidentemente se imponía; pero el editor franciscano se contentó con suscitarla, dejando la solución a los especialistas [5].

Para éstos, no pasó el problema desapercibido. Ya en 1575 nos dice el docto Juan B. Pérez, posteriormente Obispo de Segorbe:

Iam pridem doctorum hominum coniectura est, hoc Concilium constare ex duobus diversis, nempe Toletano I sub Arcadio, et alio quadraginta post annis celebrato... [6].

---

[3] P. Crabbe, *Concilia omnia tam generalia quam particularia, ab Apostolorum temporibus in hunc usque diem a sanctissimis Patribus celebrata...* (Colonia, 1538), I, fol. CCLXIIII; en la edición de 1551, I, 449. Cf. Quentin, l. c., 12-17.

[4] Cf. Surius, l. c., 523. Más adelante veremos que esa manera de leer el título, entonces ordinaria, no reproducía en realidad el texto primitivo.

[5] «Relinquitur... decisio ac concordatio profundius scrutanti» (l. c.).

[6] *Concilia Hispaniensia impressa, collata cum vetustis codicibus manuscriptis;* obra inédita, que puede verse en el manuscrito *Vat. lat. 4887,* fol. 143r. Se trata de los trabajos que llevó a cabo Juan B. Pérez por mandato del entonces Obispo de Cuenca, D. Gaspar Quiroga, para preparar la edición del Decreto de Graciano emprendida por Gregorio XIII. Estos trabajos, cuyos resultados se contienen en los manuscritos *Vat. lat. 4887* y *Vat. lat. 4888,* pueden verse descritos por el mismo Pérez en el prólogo de su obra y por el Obispo de Cuenca en la carta a Gregorio XIII con que acompañaba ésta última. Ambos documentos fueron publicados por los Ballerini, *De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque* (Venecia, 1757; en el tercer tomo de su edición de las obras de S. León) I-CCCXX (cf. ML 56, 235-237); pero ya antes habían sido publicados (tomándolos no del ejemplar vaticano, sino de otro español), por Saenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis* (Roma, 1693), I, 20-22. Cf. Maassen, *Geschichte,* 671-672 y los Ballerini, l. c.

No sabemos a quiénes pueda referirse, como no sea a sus propios amigos, entre los que ocupaba un lugar preferente el célebre Antonio Agustín. Para nosotros, es ése el primer conato de solución del problema, y por lo mismo presenta especial interés, tanto más cuanto que ejerció posteriormente notable influjo [7].

La solución propuesta era la siguiente. En las Actas del llamado Concilio I de Toledo, hay que distinguir cuatro partes: La *Constitutio Concilii,* o sea los 20 Cánones, el Símbolo con los anatematismos que le siguen, las profesiones de fe o *Exemplaria professionum,* y la sentencia final o *Exemplar definitivae sententiae* [8]. De esas cuatro partes, la 1ª, la 3ª y la 4ª pertenecen al Concilio Toledano I, que Pérez prefiere poner en 405 en vez de 400; la 2ª parte pertenece a un Concilio posterior, de 447, celebrado según él en Aquae Caelenae, ciudad de Galicia (Orense), Concilio que por lo mismo llama *Concilium Celinense vel Aquicelinense* [9].

---

[7] A pesar de que la obra de Juan B. Pérez quedó inédita, sin embargo influyó poderosamente en las ediciones Conciliares preparadas por Baluze y Séenz de Aguirre; cf. BALLERINI, l. c.

[8] Las dos primeras partes se encontraban en las Actas del Toledano desde las primeras ediciones; en cambio las otras dos, que Pérez transcribió del códice Emilianense (cf. *Vat. lat. 4887,* f. 144r-147r), acababan de ser editadas por AMBROSIO DE MORALES, *Crónica general de España,* I (Alcalá, 1574). Pueden verse en MANSI, III, 1004-1007.

[9] Véase el texto íntegro: « Iam pridem doctorum hominum coniectura est, hoc Concilium constare ex duobus diversis, nempe Toletano I sub Arcadio, et altero quadraginta post annis celebrato, nempe Celenensi sub Leone Papa in oppido Aquis Caelenis, ut initio huius Concilii additum cernitur, praesidente S. Turibio Asturicensi episcopo. Nam ut constat ex epistola Leonis ad Turibium et initio primi Concilii Bracarensis, iusserat Leo sua epistola data Callipio et Ardaburi consulibus, id est anno Christi 447, ut Turibius in Gallaecia Concilium celebraret adversus Priscillianistas; hic autem dicitur congregatum in Gallaecia conventu Lucensi et municipio Caelenis. Quod oppidum in Gallaecia ponunt Ptolemaeus et Antoninus, qui Aquas Caelinas vocant; et nunc esse Orense Urbem, episcopatu insignitam, tum ex itinerario Antonini, tum ex balneis natura calidis suspicari licet. Quis autem non videat non potuisse idem Concilium et Toleti et in Gallaecia haberi. Itaque et tempus et locus duo esse concilia produnt; sed quia utrumque adversus Priscillianistas coactum est, simul ambo coniuncta puto. Ergo ita distinguenda erunt, ut viginti illa capita cum suscriptionibus XVIIII episcoporum ad hoc Concilium primum Toletanum pertineant, quod Stilicone consule celebratum est; assertio autem fidei sit alterius Concilii

Así parecía definitivamente resuelto el problema. Claro que esta solución no tenía en cuenta la alusión al Concilio Toledano con que termina el título; pero este nuevo elemento se enlazó pronto con los otros datos del problema sin cambiar sustancialmente las soluciones, que se orientaron todas en la dirección de Pérez.

En ella está francamente Baronio, que sin embargo representa una solución especial. Según él, hay que distinguir dos Concilios Toledanos, celebrados en 400 y 405; a ninguno de los dos pertenece la *Regula fidei*[10]. Esta se debe atribuir a un Concilio del 447 desdoblado también él por dificultades políticas en otros dos, probablemente de Toledo y de Lugo. Las últimas palabras del título del símbolo («*Ipsi etiam...*») se pusieron fuera de sitio al juntarse las Actas de los cuatro Concilios[11].

Como fácilmente se podía suponer, la autoridad excepcional de Baronio decidió la cuestión durante casi un siglo, contribuyendo sin duda a afianzarla la conformidad sustancial de los grandes eruditos españoles de la época, tales como García de Loaisa[12] y Antonio Nicolás[13]. Así no es de extrañar que la solución en sus líneas generales se repita en los autores de entonces[14], y encuentre eco prolongado en las ediciones conciliares[15].

Caelinensis... [Ad primum autem pertinet] abiuratio haeresis priscillianicae facta ab episcopis Dictinio et Symphosio; et concilii sententia de communione quibusdam episcopis vel reddenda vel neganda...» (*Vat. lat. 4887*, f. 143r-144r). El manuscrito *Vat. lat.* 4888 contiene una *Conciliorum Hispaniensium Chronologia*, compuesta por el mismo Pérez y editada después por Saenz de Aguirre (I, 22-24) y por Florez II, 195-203). Allí se lee: año 447: [Conc.] «Aquicelinense vel Celinense, habitum Aquis Caelinis in Gallaecia». Para la fecha asignada por Pérez al Concilio véase la *Chronologia*, l. c.

[10] C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, ann. 405, XLIII-LIV; en la edición de *Mansi* (Luca, 1738-1756), VI, 493-497.

[11] *Ib.*, ann. 447. I-XXIV; en la edición citada, VII, 604-611.

[12] *Collectio Conciliorum Hispaniae...* (Madrid, 1593), 65.

[13] *Bibliotheca Hispana vetus*, 1. 2, cp. 5. n. 143-160; (en la edición de Madrid, 1788, t. I, 173-178); La obra fué editada después de la muerte de su autor por el Cardenal Sáenz de Aguirre (Roma, 1696).

[14] Así ya en Belarmino, *De Concilio*, l. 2, cp. 8, ad 11; en P. Pithou, *Historia controversiae veteris de Spiritu Sancto, editada* póstumamente por F. Pithou en *Codex Canonum vetus Ecclesiae Romanae* (París, 1687). De este último depende Petau, *De Trinitate*, VII, cp. 2. n. II.

[15] S. Bini, *Concilia generalia et provincialia...* (Colonia, 1606), I, 606s;

Entre tanto, Quesnel había aportado en 1675 nuevos datos para la solución del problema. La colección canónica que tomó su nombre al ser editata por él como apéndice a las obras de S. León [16], ofrecía el texto de nuestro símbolo en una recensión algo distinta, y no como Regla de fe del Concilio Toledano, sino como « *Libellus Augustini de fide catholica contra omnes haereses* » [17]. En realidad, la atribución del símbolo a S. Agustín no era nueva, pues se encontraba ya de antiguo entre los sermones que corrían con el nombre del Doctor de Hipona [18]; pero no sabemos que este hecho lo hubiera notado nadie antes de Quesnel. De todos modos, la idea era sugestiva y Quesnel no la dejó caer en el vacío. Su punto de partida es el mismo de Baronio, con quien defiende la existencia de tres Concilios Toledanos en 400, 405 y 447 a más del celebrado en Galicia este último año. El Símbolo tal como está en las Actas Conciliares, es sin duda del Toledano de 447. Pero ese texto no es sino una acomodación a las presentes circunstancias hecha por los Padres del Concilio, de un Símbolo anterior, cuya forma primitiva nos transmite la *Quesneliana* y que probablemente es obra genuina de S. Agustín [19]. Así quedan bien armonizados

---

cf. II, 503 s... COLETI, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem...* (Venecia, 1728 ss), II, 1475s. MANSI, *Amplissima Collectio Conciliorum* (Florencia), 1748 ss), III, 1001-1004, 1015-1019, 1161s; VI, 491ss. Sobre estas colecciones, véase QUENTIN, l. c. 21-24, 54-58, 75ss.

[16] El título que a la colección *Quesneliana* dió su editor es *Codex Canonum ecclesiasticorum et Constitutorum Sanctae Sedis Apostolicae.* Se encuentra la colección en *S. Leonis Magni Papae I opera omnia* (París, 1675), II, 3-242; según la nueva edición de los BALLERINI, puede verse en ML 56, 359-747

[17] Es el capítulo 40 de la *Quesneliana* (Quesnel, II, 140-141; ML 56, 585-587).

[18] En las antiguas ediciones era el sermón 129 *de Tempore,* titulado *De fide recta;* así, por ejemplo, en la edición de *Erasmo* (en la reedición de París, 1555, IX, 191-192). *Los Maurinos* rechazaron la autenticidad del sermón y relegaron éste al apéndice, donde aparece con el número 233 y el título *De fide catholica I* (V, 382-384; ML 39, 2175-2176).

[19] La solución completa de Quesnel está dispersa por las varias notas y disertaciones de su edición de S. León. Véase sobre todo *Dissertationes in S. Leonis M. Pontificis Romani opera. In Cod. Canonum et Const. SS. Apostolicae. Dissert. XIV. De variis fidei Libellis in antiquo romanae ecclesiae codice contentis,* VIII (Quesnel, II, 722-726; ML 56, 1053-1057). Cf.

los nuevos datos con la solución fundamental entonces corriente; y precisa hacer resaltar como un paso decisivo, la consideración y comparación de los dos textos del Símbolo, siquiera en Quesnel no está aún sino iniciada y mezclada con hipótesis ciertamente inadmisibles.

Sin embargo, por lo pronto el nuevo camino abierto no prosperó. Los autores de la época siguen la orientación de Baronio, modificándola más o menos en puntos accidentales, pero dejándola intacta en lo sustancial [20].

Más aún, sin abandonar del todo esa orientación, se vuelven por entonces de nuevo los ojos de los investigadores hacia el Concilio de 400. La atribución del símbolo a ese Concilio, que parecía ya una causa perdida, encuentra defensores no vulgares en las ediciones conciliares del Cardenal Sáenz de Aguirre y de Ludovico Bayo [21], y tiene poco después un paladín tan denodado como

---

In epistolas Leonis M. Papae I, variae lectiones, notae, observationes, ad ep. 15 (II, 824-833; ML 54, 1323-1341). Quesnel apunta la conjetura de que el símbolo agustiniano fué traído de Africa a Roma por S. León cuando éste aún era acólito del papa Zósimo, y quedó guardado allí hasta que pasó a la *Quesneliana* (colección oficial de la Iglesia romana, según Quesnel); en 447 fué mandado por S. León ya papa a España, donde se le retocó según la carta del mismo pontífice a Santo Toribio; así bien se puede considerar a S. León como autor del nuevo símbolo. Las últimas palabras del título se pueden entender de una nueva confirmación de los cánones del 400, hecha por los Padres del 447.

[20] Así PAGI (*Critica historico-chronologica in Annales ecclesiasticos Baronii,* ann. 405, XII-XVII; en la edición de los *Annales* hecha por Mansi, VI, 493-497), para quien el símbolo es de un Concilio celebrado en tiempo de S. León, no se sabe dónde; de la variedad de los textos sólo concluye que el símbolo fué interpolado posteriormente. Así tambien TILLEMONT (*Memoires pour servir á l'histoire écclesiastique des six premiers siècles. L'hérésie des priscillianistes;* en la edición véneta de 1732, VIII, 524, 796s), R. CEILLIER (*Histoire génèrale des auteurs sacrès et écclesiastiques...,* XIV, 624-626), etc. El último rechaza expresamente la atribución del símbolo a S. Agustín.

[21] SÁENZ DE AGUIRE, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae,* III, 25s. Para Sáenz de Aguirre, en el año 447 no hubo sino una nueva promulgación del símbolo de 400, hecha por mandato de S. León. L. BAIUS, *Summa Conciliorum omnium* (en la edición de Padua, 1723, II, 110. 113. 149-151). HARDOUIN, (*Conciliorum collectio regia maxima,* [París 1714-1715], I. 993, 1019), había dejado la solución en suspenso; véase el índice, a los años 405 y 447.

erudito en el docto historiador eclesiástico de España, P. Enrique Flórez [22]. Para todos ellos, la Regla de fe pertenece decididamente al año 400; la Regla de fe tal y como se contiene en las Actas del Concilio, no como la transmite la colección *Quesneliana*. Por lo demás, un nuevo concilio del año 447 volvió a aprobar el Símbolo del 400, añadiendo tal vez, dice Flórez, el último anatematismo. Esta nueva aprobación explica bien el supuesto anacronismo del título [23].

Pero la reacción a favor del 400 no tuvo gran éxito. La corriente más general siguió en la dirección de Baronio [24], hasta que con los dos hermanos Ballerini vino a darse un nuevo paso hacia la solución del problema.

Pedro y Jerónimo Ballerini, los dos egregios investigadores de las colecciones canónicas, merecen un puesto de honor en la historia literaria de nuestro símbolo [25]. Para ellos el punto de partida está en la doble tradición textual indicada ya por Quesnel; sólo que el camino que ellos siguen es distinto. Sin duda hay que ver en el texto de la *Quesneliana* y en el sermón pseudoagustiniano la fuente del Símbolo de Toledo; pero esa primera redacción es imposible atribuirla a S. Agustín. En cambio es muy probable que se deba al Concilio del año 400. De él pasó a las Actas conciliares, y sobre ella compusieron los Padres del Concilio de 447 el nuevo Símbolo. El que en las Actas actuales no se encuentre sino

---

[22] *España sagrada, VI* (Madrid, 1751), 77-129.

[23] L. c., 92-95.

[24] Véase, por ejemplo, CACCIARI, *Exercitationes in universa S. Leonis M. opera. De priscillianistarum haeresi et historia, liber unicus* (Roma, 1751), 263-272; puede consultarse en ML 55, 1044-1054. Cacciari impugna especialmente la teoría de Quesnel referente a la existencia del símbolo en la Quesneliana y entre los sermones de S. Agustín.

[25] En las notas y disertaciones con que acompañaron la reedición quesneliana de S. León (ML 54-56). Véase sobre todo: *Observationes in dissert. XIV. Quesnelli, de libellis in codice insertis* (ML 56, 1067-1076); *De epistolis deperditis tum S. Leonis ad alios, tum aliorum ad S. Leonem, ac de aliis monumentis ad epistolas pertinentibus, dispositis ordine chronologico, dissertatio* (ML 54, 1217-1234); *P. Quesnelli variae lectiones, notae et observationes in epistolas S. Leonis M., ad calculos in subiectis adnotationibus revocatae,* ad ep. 15 (ML 54, 1323-1341, en las notas).

este último, se debe al colector de la *Hispana,* a quien hay que atribuir también las incongruencias del título [26].

Esta nueva solución ofrecía especiales garantías de acierto. En ella parecían armonizarse bien los diversos datos del problema, y el conjunto se presentaba sólido y perfecto. Sin embargo no prosperó [27]. Si se exceptúa a Gams, para quien no sólo el Símbolo es del 400, sino que en 447 no se celebró Concilio alguno [28], la solución predominante en el pasado siglo, siguió siendo la que de un modo o de otro se venía repitiendo desde Baronio y Juan B. Pérez: el Símbolo no es del 400, sino del 447. Así sobre todo Hefele en su Historia de los Concilios, con el influjo que se podía esperar [29].

Párrafo aparte merece un último conato en la línea de Flórez y Gams, a fines del siglo pasado. En su estudio sobre Prudencio, Rösler tentó solucionar nuestro problema desde un punto de vista del todo nuevo. Partiendo del supuesto de que la razón principal para no admitir el Símbolo como obra del año 400 era la presencia

[26] *Observationes in dissert. XIV,* II (ML 56, 1070s).

[27] Sólo recuerdo haber visto a MAASSEN (*Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts,* 217, 395s), que recoja la solución de los Ballerini.

[28] *Kirchengeschichte von Spanien,* II, 391s, 457ss, 478s. La negación de un concilio el año 447, cuya existencia desde el siglo XVI parecía asegurada, veremos después que no cayó en el vacío.

[29] *Conciliengeschichte,* II² 78, 306-308; HEFELE-LECLERQ, II, 122s, 480-487. El influjo de Hefele se ejerció en gran parte a través del *Enchiridion* de DENZINGER (véanse las nueve primeras ediciones hasta 1900), y a través de HAHN (*Bibliothek der Symbole*³, 168), cuya mente dudosa e imprecisa parece inclinarse más a esta solución, a pesar del título. La frase de HAHN (l. c., nt. 299) que seguramente por errata de un número atribuye a Quesnel la opinión de que el Símbolo es de 444, véase cómo se retiene inverosímilmente en 1930 per SEEBERG (*Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III⁴, 63s): «Ebenso steht sie (die Formel *Filioque*) in dem Glaubenbekenntnis einer Synode zu Toledo, — bei Hahn³ S. 210, wahrscheinlich um 444...». Cuanto a los historiadores eclesiásticos españoles del pasado siglo, es curiosa la posición por ellos tomada. Como era natural, se inspiran sobre todo en Flórez y defienden la atribución del Símbolo al Concilio de 400. Sin embargo admiten otro símbolo compuesto el 447, que no tenemos datos para identificar. Cf. LA FUENTE, *Historie eclesiástica de España*², I, 213s; II, 65-70. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* (edic. de Bonilla Sanmartín), II, 95-98.

en él de la partícula *Filioque* [30], ataca directamente este fundamento. En efecto, Prudencio, que escribía hacia el 400, conocía sin duda la partícula. Si, pues, escribía antes del Concilio, era el eco de la doctrina entonces corriente en España, y consiguientemente nada tiene de particular la presencia del *Filioque* en el Concilio del 400; si escribía después, es obvio pensar que él usa la partícula porque su uso está sancionado por una asamblea episcopal. Si se tiene en cuenta el trato de Prudencio con los Obispos y su intervención en la historia eclesiástica de su tiempo, llega casi a certeza histórica la afirmación de la existencia del Símbolo con el *Filioque* en el 400. Pero, ¿y el título? Lo inseguro del texto le quita valor documental. De todos modos, es preferible atribuirle a su autor lo contradictorio que en él hay, a concluir por él solo contra lo que se prueba históricamente. Por lo demás, Gams ha demonstrado que no hubo ningún Concilio el año 447. Así Rösler [31].

La impugnación no se dejó esperar grandemente. Impugnación detallada, comprensiva, un tanto intemperante, que debemos a la pluma del futuro editor goerresiano de Trento, Sebastián Merkle. Según él, la hipótesis de Rösler y Gams es del todo inverosímil, los argumentos son inconsistentes, y en cambio todo confluye a probar la existencia del Concilio del año 447. Antes de esa fecha es imposible colocar la composición del Símbolo. Suponiéndole de ese año, todo admite una explicación adecuada [32].

Como se ve, las hipótesis fluctuaban indefinidamente; era un indicio de que no se había llegado a obtener la realidad histórica. Por eso no es de extrañar, que en el último decenio del siglo pasado un cambio del todo inesperado mudase radicalmente el problema y las soluciones. Un nuevo período iba a comenzar en la historia literaria del Símbolo.

---

30 Realmente este argumento de crítica interna se había utilizado con frecuencia; pero nunca había obtenido la importancia crítica que le atribuye Rösler. Por cuanto llevamos escrito se ha podido ver, que el problema se suscitó y siguió girando ante todo alrededor del título del Símbolo.

31 *Der Katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens,* 363-369. Las soluciones que propone Rösler para deshacer los anacronismos del título tendrán su lugar más adelante.

32 *Das Filioque auf dem Toletanum 447* (*Theologische Quartalschrift,* 75 [1893] 408-429). Creemos inútil venir al detalle de la refutación; la idea general que damos en el texto parece bastar aquí.

En efecto, hasta ahora se había buscado la solución en la distinción de dos Concilios (años 400 y 447), se había retrasado la composición del Símbolo hasta mediados del siglo V, se había tentado, con poco éxito por cierto, buscar fuentes, y a base de ellas se había ideado una solución intermedia que atribuía una primera redacción al 400 y una segunda al 447. Pero todo ello había sido alrededor de un problema interno; lo que se había querido explicar era los anacronismos y contradicciones con que se introducía el Símbolo en las Actas Conciliares del Toledano I. En adelante el problema de la autenticidad iba a subsistir; pero bajo otra luz, en otra perspectiva; los antiguos aspectos del problema iban a pasar a segundo término; el problema no nacerá más en las Actas del Concilio, sino en documentos extrínsecos a ellas, Fué hacia 1893 cuando de dos partes a la vez, por caminos distintos e independientes surgió la nueva perspectiva. En sus prolongadas y fecundas investigaciones sobre la antigua literatura cristiana dom Germán Morin [33], y en las suyas sobre el Símbolo Apostólico el Dr. Kattenbusch [34], tropezaron con unas líneas de Gennadio en que se describe por menudo un « *Libellus in modum Symboli* », obra de un cierto obispo Pastor [35]. Pero precisamente la descripción parecía coincidir del todo con los caracteres de nuestro símbolo. Dom Morin y Kattenbusch concluyeron la identidad del supuesto Toledano con la obrita de Pastor. El Concilio de 447 para dom Morin no se celebró jamás, para Kattenbusch exigía especial investigación y estudio [36].

Así se presentó la nueva teoría, originada fuera de las Actas del Concilio y que por lo mismo veía en éstas un aspecto secundario y de poco interés.

Desde entonces, mayormente por los trabajos de Künstle, para quien el problema estaba así definitivamente resuelto [37], la

---

[33] *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle* (*Rev. Ben.*, 10 [1893] 387-390).

[34] *Das Apostolische Symbol*, I, 158, 407s.

[35] Cf. Gennadio, *De viris illustribus*, 77 (76); (edic. *Richardson*, TU, XIV, 1, 87; ML 58, 1103). Sobre el título original de la obra de Gennadio, véase A. Feder, *Die Emtstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs* (*Schol.*, 8 [1933] 218-220).

[36] Ambos insinúan que si el Concilio de hecho se celebró, podría haber compuesto Pastor el Símbolo para el Concilio. En el mismo sentido Burn, *An Introduction to the Creeds*, 116s.

solución propuesta se ha ido imponiendo en la historia de la literatura cristiana antigua [38], hasta el punto de que ya en 1913 pudo afirmar de ella dom Morin, que estaba admitida universalmente [39].

En realidad, ése sigue siendo el estado actual de la investigación. El llamado Símbolo Toledano hoy no es sino el *Libellus* del Obispo Pastor, falsamente atribuído al primer Concilio de Toledo.

Una mirada retrospectiva a la historia descrita hasta aquí hace ver por lo pronto, que a la complejidad del primer período ha sucedido una simplicidad y homogeneidad absoluta en el segundo. Pero occurre preguntar, si esa homogeneidad no se habrá conseguido a costa de algunos datos del problema y con descuido de algunos elementos aportados por diversas investigaciones. En efecto, la nueva solución, hoy general, tiene aún que explicar cómo la obra de Pastor sin transmitirse jamás con su nombre, se ha conservado sólo y siempre dentro de las Actas del Concilio Toledano.

Pero además, se impone abordar el problema en toda su extensión. Es imposible olvidar el símbolo de la *Quesneliana* y el sermón pseudoagustiniano; no se puede prescindir de las relaciones de esas piezas con nuestro símbolo, ni del título de éste. Y todo eso está descuidado en la solución actual. Es decir, que se impone una revisión completa y un estudio detallado a base de la transmisión manuscrita del Símbolo. Ese será, pues, el camino que habremos de seguir en los siguientes capítulos.

---

[37] *Antipriscilliana,* 30-35, 40-43; *Eine Bibliothek,* 31-33. La teoría de Künstle fué impugnada por N. NOGRUE, *Un nuevo libro sobre la España visigoda* (RF 2 [1902, I] 65-67).

[38] DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* a partir de la edición décima (1908), por influjo directo de Künstle (cf. supra, nt. 20); CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae christianae,* 723; BARDENHEWER, *Geschichte,* III, 414s; SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur,* IV, 1, 384s; TIXERONT, *Precis de Patrologie,* 309; MORICCA, *Storia de la letteratura latina cristiana,* II, 624; AMANN, *Pastor,* DTC 11, 2241-2242; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* II, 482-484; DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise,* III, 587; FUNK-BIHLMEYER, *Kirchengeschichte,* I, 185; BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme,* 17; BATIFFOL, *La Siège apostolique,* 19s; Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España,* I, 2, 143 (véase sin embargo, 134, nt. y 136s); J. A. DAVIDS, *De Orosio et S. Augustino...,* 68-72; A. D'ALÈS, *Priscillien* (*Rech. sc. rel.,* 23 [1933] 17, 174).

[39] *Études, Textes, Découvertes,* I, 31, 41.

CAPITULO II

La transmisión manuscrita

Para encontrar una base firme sobre la que cimentar la solución de nuestro problema crítico, precisa ante todo hacer el estudio de la transmisión manuscrita. Para llevarlo a cabo, haremos la reseña completa en lo posible de los numerosos manuscritos que contienen el Símbolo, pero agrupándolos dentro de las diversas colecciones canónicas o simbólicas, a que cada uno pertenece. El cuadro general que éstas presentan, es el siguiente:

1) Colección *Hispana pura* (H).
2) Colección *Hispana Gallica* (HG).
3) Colección *Hispana de Autun* (HA).
4) Colección *Pseudoisidoriana* (I).
5) Colección *Hadriano-Hispanica* (HH).
6) Colección manuscrita de *St. Amand* (T).
7) Colección *Hadriano-St. Amand* (HT).
8) Colección *Quesneliana* (Q).
9) Cod. *Augiense XVIII* (k).
10) Cod. *Ambrosiano D 268 inf.* (M).
11) Cod. *Berolinense 78* (B).
12) Cod. *Bonifaciano 2* (F).
13) Cod. *Mazarino 627* (P).

En dichas colecciones y manuscritos aparece el Símbolo de diversos modos, cuya descripción damos a continuación, cuanto parece bastar para nuestro intento.

1. *Colección Hispana pura* (H). Contiene el Símbolo en las Actas del Concilio Toledano I, a continuación de los 20 cánones conciliares [1]:

Manuscrito de Lugo, s. IX: destruído en el incendio del Escorial de 1671. Hemos podido reconstruir su texto con la ayuda del manuscrito *Vat. Lat. 4887*, en que Juan B. Pérez reunió las variantes del códice.

Roma, Bibl. Angelica 1091 (Cod. Passioneo), s. IX-X; membr., 184 p., (370 × 326), a dos columnas. El Símbolo está en las páginas 33-34 [2].

Roma, Vat. Palat. lat. 575, s. IX-X; membr., 158 f., (370 × 260). Procede del Monasterio de S. Martín de Maguncia. El Símbolo en el fol. 4^v-5^v [3].

Escorial e I 13, s. IX-X; perg. 135 f., (365 × 260), a tres columnas. El códice empieza actualmente al fin del canon 7 del Concilio I de Toledo. Pero el mal estado del folio 1 hace que prácticamente sea inútil para nuestro intento [4].

Madrid, Biblioteca Nacional, Mss. 1872, s. X in.; perg., 345 f. Perteneció a García de Loaisa y después al Monasterio de S. Vicente de Plasencia. El Símbolo está en f. 126^v-127^v [5].

Escorial d I 2 (Alveldense o Vigilano), s. X; perg., 429 f., (455 × 325), a dos columnas. Procede del Monasterio de S. Martín de Alvelda, donde lo escribió Vigila el año 976. El Símbolo, f. 143 bis^r-143 bis^v [6].

---

[1] Sobre esta colección, cf. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, 667-716. La colección fué editada por F. A. GONZÁLEZ, *Collectio Canonum ecclesiae hispanae...* (Madrid, 1808). Esta edición, que había sido preparada por el P. Burriel a base de manuscritos españoles, puede verse reproducida en ML 84.

[2] H. NARDUCCI, *Catalogus Codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales, in Bibliotheca Angelica...* (Roma, 1893) 454s.

[3] STEVENSON-DE ROSSI, *Codices Palatini latini Bibliothecae Vaticanae*, I (Roma, 1886) 186-190.

[4] G. ANTOLIN, *Catálogo de los códices latinos de la real Biblioteca del Escorial*, II (Madrid, 1911) 28-31.

[5] MAASSEN, *Geschichte*, 669. Z. GARCÍA VILLADA, *Paleografía española* (Madrid, 1923) 113.

[6] ANTOLÍN, *Catálogo*, I, 368-404.

Escorial d I 1 (Emilianense), s. X ex.; perg., 476 f. (455×300), a dos columnas. Proviene del Monasterio de S. Millán de la Cogolla, y fué escrito en 992. El Símbolo, f. 131r-131v [7].

Escorial e I 12 (Loaiseo-Carvajaleo), s. X-XI; perg., 323 f., (370 × 325), a dos columnas. El Símbolo, f. 107r-107v [8].

Urgel, Archivo Catedral, s. X-XI; 292 f., en fol. max [9].

París B. N. lat. 3850, s. XVII; 390 p., (345 × 195). Es una transcripción del Urgelitano; el Símbolo, f. 151v-152v [10].

Toledo, Bibl. Capitular XV 16, s. XII; 315 f., en fol. max., a tres columnas. Terminado en 1034 [11].

Toledo Bibl. Capitular XV 17, s. XI ex.; 389 f. Escrito en 1095, tal vez del anterior [12].

Gerona, Archivo Catedral, s. XI; 389 f. [13].

Sin duda deben quedar otros manuscritos de esta colección, que aún no han sido clasificados [14].

2. *Colección Hispana Gallica* (HG): es una modificación de la *Hispana pura* y contiene el Símbolo en el mismo sitio que ella, es decir en las Actas del Concilio Toledano [15]. Actualmente sólo se conserva de esta colección el manuscrito:

Viena, Hofbibliothek 411 (olim, Iuris Can. 41), s. IX-X; membr., 314 f., en fol. max. Procede de Ambras. El Símbolo está en el f. 101r-102v [16].

---

7 Antolín, *Catálogo,* I, 320-328.

8 Antolín, *Catálogo,* II, 17-28.

9 Maassen, *Bibliotheca latina iuris canonici manuscripta* (SBWA, 56 [1867] 165).

10 Maassen, *Geschichte,* 690.

11 Maassen, *Geschichte,* 669. Cf. Hinschius, *en Zeitschrift für Kirchenrecht,* 3, 133.

12 Maassen, *Geschichte,* 669s.

13 Maassen, *Geschichte,* 670. Maassen, *Bibliotheca* (SBWA, 56 [1867] 157ss). Flórez, *España sagrada,* XII, 188ss. Flórez-Risco, *España sagrada,* XXVIII, 59.

14 Juan B. Pérez en el prólogo del manuscrito citado habla de los manuscritos de Oviedo, del monasterio de S. Juan de Sahagún, de S. Zoilo (León), de S. Pedro de Montes, del Salvador de Oña, etc.

15 Sobre esta colección, cf Maassen, *Geschichte,* 710-716; Sejournè, *Saint Isidore de Séville,* 428-431.

16 Maassen, *Geschichte,* 668. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monu-*

3. *Colección Hispana de Autun* (HA): se formó sobre la anterior y como ella contiene el Símbolo en las Actas del Concilio de Toledo [17]. Está hoy representada por el manuscrito:

Roma, Vat. lat. 1341, s. X ex.; membr., 189 f., (390 × 310), a dos columnas. Proviene de Autun, de donde toma el nombre la colección; el Símbolo está en el fol. 63r-63v [18].

4. *Colección Pseudoisidoriana* (I): formada sobre las precedentes, presenta el Símbolo también en las Actas del Concilio Toledano. Pero, como se sabe, no todos los manuscritos de esta colección nos trasmiten las Actas Conciliares, ni por lo tanto nuestro Símbolo [19]. Van a continuación los manuscritos que lo tienen [20]:

Roma, Vat. Ottobon. 93, s. X in.; membr., 151 f., (320×230), a dos columnas. El Símbolo está en el fol. 68v-69r [21].

Roma, Vat. lat. 630, s. X; membr., en dos volúmenes, 321 f., (426 × 331), a dos columnas. El Símbolo, f. 131r-131v [22].

---

menta iuris antiquissima, I, 1, 2, 155. El manuscrito de Strasburgo citado por Maassen no existe ya; cf. SEJOURNÉ, *S. Isidore,* 428.

[17] Sobre esta colección, cf. MAASSEN, *Pseudoisidorianische Studien* (SBWA, 109 [1885] 801ss).

[18] E. VON DOBSCHUETZ, *Das Decretum Gelasianum* (TU, 38, IV [1912] 167). Otros manuscritos de que habla COUSTANT (*Epistolae Romanorum Pontificum,* I, 140) hoy no existen ya; cf. P. FOURNIER, *Histoire des collections canoniques en Occident,* I, 138-141; SEJOURNÈ, *Saint Isidore,* 432s.

[19] Sobre esta colección, cf. P. HINSCHIUS, *Decretales pseudoisidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig, 1863); FOURNIER, *Histoire,* I, 127 ss. La colección fué editada por Hinschius en la obra citada; pero esa edición es original sólo para la parte de las Decretales; en el texto de los Concilios se reproduce la edición de González (cf. ib., p. CCXXXVIII), es decir la *Hispana pura.* Para conocer el texto que de las Actas Conciliares da la *Pseudoisidoriana* es necesario acudir a la edición de Merlín, reproducida en ML 130.

[20] Los tomamos en su mayoría de la citada obra de Hinschius.

[21] HINSCHIUS, XV, 43; XXI. Sobre la edad del manuscrito, cf. MAASSEN, *Pseudoisidorianische Studien* (SBWA, 108 [1884] 1064).

[22] HINSCHIUS, XV, 44; LXI-LXIV. Según él, es del s. XI-XII in.; pero véase VON DOBSCHUETZ, *Das Decretum Gelasianum* (TU, 38, IV, 160) y VATTASO-FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices Vaticani latini,* I (Roma, 1902) 476. Cf. MOMMSEN, en MGH, *Chronica Minora,* I, 563.

Angers, Bibl. de la ville 354, s. XI; membr., 191 f., en 4º [23].

Chartres, Bibl. de la ville 140, s. XI; membr., 362 f., en fol. [24].

Vendôme, Bibl. de la ville 91, s. XI; membr., 197 f., en fol. [25].

Milán, Ambrosianæ A 87 inf., s. XI; membr., 222 f. El Símbolo, f. 153v-154r. [26].

St. Omèr, Bibl. de la ville 189, s. XII in.; membr., en dos volúmenes, 176. 172 f., en fol. [27].

Boulognè sur mer 115, s. XII; membr., 297 f., en fol.

Boulogne sur mer 166, s. XII; en dos volúmenes, 305 f., en fol. [28].

París, B. N. lat. 3853, (ol. Teller. Remens. 263), s. XII; membr., 279 f. (500 × 345). El Símbolo está en el f. 111-112.

París B. N. lat. 14314, (ol. S. Vict. 184), s. XII; membr., 264 f., (500 × 340). El Símbolo, f. 102r-103v [29].

Londres, King's library 9 B XII, (Mus. Brit.), s. XII; membr., 272 f., (130 × 80).

Londres, King's library 11 D VIII, s. XII; membr., 249 f., (170 × 110) [30].

Londres, Cottonian. Claud. D IX, s. XII; membr., 233 f., en fol. [31].

---

23 HINSCHIUS, XII, 15; XXs. HAENEL, *Catalogus manuscriptorum...*, 28.

24 HINSCHIUS, XIII, 20; XX. ROSARD DE MIAUVILLE Y CHASLES, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de la ville de Chartres* (Chartres, 1884) 14.

25 HINSCHIUS, XIII, 26; XXI.

26 MAASSEN, *Pseudoisidorianische Studien* (SBWA, 108 [1884] 1064s).

27 HINSCHIUS, XII, 16; LXIV. *Catalogue gènèral des manuscrits des bibliothèques publiques des departements*, III, 100.

28 HINSCHIUS, XII, 17-18; LVIII. MOMMSEN, MGH, *Chronica Minora*, I, 569.

29 HINSCHIUS, XI, 4-5; LVIII. CAMUS, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nationale*, VI, 273, 282ss, 288ss.

30 HINSCHIUS, XIV, 35-36; LXXIIIss. WARNER and GILSON, *Catalogue of western manuscripts in the Old royal and King's Collections*, I (1921) 290s, 358.

31 HINSCHIUS, XIV, 33; LXXIIIss. *A Catalogue of the manuscripts in the Cottonian library deposited in the Britisch Museum* (1802) 197.

Lincoln, Bibl. Catedral B 2 3, s. XII ex.; membr., 222 f., en fol.[32].

París, Corps legisl. B 19, s. XII ex. - XIII in.; membr., 358 f., en fol.[33].

Montpellier, Bibl. École de médecine H 3, s. XII ex. - XIII in.; membr., en dos volúmenes, 218. 206 f., en fol.[34].

Roma, Vat. lat. 631, s. XIII ex.; membr., en dos volúmenes, 466 f., (426 × 301). El Símbolo, f. 145^r-145^v [35].

Roma, Vat. lat. 1340, s. XIII; perg., 390 f., (400 × 270), a dos columnas. El Símbolo, f. 109^v-110^r [36].

Montpellier, Bibl. École de médecine H 13, s. XIV; membr., 197 f., en fol.[37].

París, B. N. lat. 1563 (ol. Colbert. 1567), s. XIV ex. - XV in.; membr., 274 f., en fol.[38].

Roma, Bibl. Casanatense D. III 16, s. XV; cart., en fol.[39].

París, B. N. lat. 3858 (ol. Colbert. 628), s. XV; membr., 149 f., en 4°[40].

Londres, King's library 11 D IV, s. XV; membr., 229 f., (170 × 110)[41].

Venecia, S. Marcos IV 48 (XCIV 3), s. XV; cart., en fol.

Venecia, Zanetti 168 (XCIV 3), s. XV; cart., en fol.[42].

---

[32] HINSCHIUS, XIV, 39; LXXIIIss. HAENEL, *Catalogus manuscriptorum,* 801.

[33] HINSCHIUS, XII, 13; LXVII ss. CAMUS, *Notices,* 284, 289ss.

[34] HINSCHIUS, XIII, 21; LXVIIss. PERTZ, *Archiv,* VII, 193. *Catalogue gènèral des manuscrits des bibl. publiques des départements,* I, 287.

[35] HINSCHIUS, XV, 50; LVIII. VATTASSO, *Catalogus,* I, 477s.

[36] HINSCHIUS, XV, 51; LXVIIss. PERTZ, *Archiv,* V, 338. Para la edad del manuscrito, cf. VON DOBSCHUETZ, *Das Decretum Gelasianum,* (TU 38, IV, 166s).

[37] HINSCHIUS, XIII, 22; LXVIIss. PERTZ, *Archiv,* VII, 195.

[38] HINSCHIUS, XI, 10; LXXIII ss. *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae,* IV, 152.

[39] HINSCHIUS, XV, 54; XXXIX.

[40] HINSCHIUS, XI, 11; XXXIX.

[41] HINSCHIUS, XIV, 37; XXXIX. WARNER and GILSON, *Catalogue,* I, 356s.

[42] HINSCHIUS, XVI, 61, 63; LI, LXVIIss. BLUME, *Bibliotheca librorum manuscriptorum italica* (Gottinga, 1834) 16.

5. *Colección Hadriano-Hispanica* (HH): Es la *Hadriana* con la adición de los Concilios de Africa, las Galias y España; todos ellos tomados de la *Hispana pura.* El Símbolo ocupa el mismo lugar que en ésta [43]:

Roma, Vat. lat. 1338, s. XI-XII; membr., 268 f., (350×240), a dos columnas. El Símbolo, f. 131ʳ-313ᵛ.

6. *Colección manuscrita de St. Amand* (T); así llamada por la procedencia de su principal manuscrito. Contiene el Símbolo en las Actas del Concilio Toledano [44]:

París, B. N. lat. 3846, (Teller. Remens. 262), s. IX; membr., 266 f., (360 × 265). Procede del Monasterio de S. Amand, dióces. de Tournai. El Símbolo está en el f. 193ʳ-193ᵛ.

París, B. N. lat. 4555, (Colbert 3368), s. X; membr. 199 f., (330 × 250), a dos columnas. El Símbolo, f. 128-129.

7. *Colección Hadriano-St. Amand* (HT): Formada por la fusión de la anterior con la *Hadriana* [45]:

Berlín, Königl. Bibl., Hamilton 435, s. VIII ex. - IX in.; membr., 260 f., (370 × 260). El Símbolo, f. 181-182.

8. *Colección Quesneliana* (Q): En esta antiquísima colección, de cuyo origen tanto se ha disputado, ya no se encuentra nuestro símbolo entre Actas conciliares, sino entre otros símbolos con el título: *Libellus Augustini de fide catholica contra omnes haereses,* que forma el capítulo 40 de la colección [46]:

---

[43] Sobre esta colección y el único manuscrito que la representa, cf. MAASSEN, *Geschichte,* 454; LE BRAS, *Le développement des collections canonisques jusq'au milieu du IX siècle,* (que es el capítulo preliminar de FOURNIER, *Histoire,* I) 103ss.

[44] Sobre esta colección y sus manuscritos, cf. MAASSEN, *Geschichte,* 780-784, 536.

[45] Sobre el códice *Hamilton* y su colección, cf. HINSCHIUS, *Die kanonistischen Handschriften der Hamilton'schen Sammlung in Kupfedstich-Kabinett des königl. Museums zu Berlin* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 6 [1883-1884] 193-246); MAASSEN, *Pseudoisidorianische Studien,* (SBWA, 109 [1885] 824ss).

[46] Sobre esta colección, cf. MAASSEN, *Geschichte,* 486-500; LE BRAS, *Le développement...,* 26s; SILVA-TAROUCA, *Beiträge zur Ueberlieferunggeschichte der Papstbriefe des IV., V. und VI. Jahrhunderts* (*Zeitschrift für kathol. Theologie,* 43 [1919] 660-662); TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima,* I, 2, XI-XII. Damos el título según la edición

Arras, 644, s. VIII-IX; membr., 213 f., (310 × 200). Parece transcrito de un manuscrito del s. VI. El Símbolo, en f. 78r-79v [47].

Einsiedeln, Klosterbibliothek 191, s. VIII-IX; VI. 233 f., en fol. Está incompleto. El Símbolo, f. 82 [48].

Viena Hofbibliothek 2141, (ol. Iuris Canon. 39), s. IX in.; 171 f., en fol. Proviene de Fulda.

París B. N. lat. 3848 A (Trecopitheano), s. IX; membr., 244 f., (283 × 200). El Símbolo, f. 81v-82r.

París, B. N. lat. 3842 A (Thuaneo; ol. Colbert 962), s. IX-X; membr., 191 f., (300 × 243). El Símbolo, f. 76-77.

París, B. N. lat. 1454 (Mazarin. Reg. 4241), s. IX-X; membr., 248 f., (305 × 260). El Símbolo, f. 100v-101r.

Viena Hofbibliothek, 2147 (ol. Iuris Canon. 42), s. X-XI; 229 f., en fol.

Oxford, Colleg. Oriel 42, s. XII; 220 f., en 4º [49].

9. *Karlsruhe XVIII* (Augiense), (k), s. IX in.; 90 f., en fol., a dos columnas. Según la descripción de Künstle [50], fué escrito entre 802 y 806 por Regimberto, bibliotecario del Monasterio de Reichenau. Contenía primitivamente:

1) Exposiciones del Padre Nuestro.
2) Símbolos y exposiciones de la fe.
3) Una colección canónica; según Künstle, la *Hispana pura.*

---

de los *Ballerini* (cf. ML 56, 585); el título original en Q parece debío ser: «*Libellus de fide catholica, contra omnes haereses*». Véase más abajo el texto crítico.

[47] DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis,* I, XIV; TURNER, l. c.; SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* I, 5, 2, XIIII.

[48] G. MEIER, *Catalogus Codicum manu scriptorum, qui in Bibliotheca monasterii Einsiedlensis O. S. B. servantur,* I (Einsiedeln, 1899) 150s Sobre este manuscrito y los siguientes, cf. MAASSEN, *Geschichte,* 487-490; TURNER, l. c. I, 2, X-XII; I, XII; SCHWARTZ, l. c.

[49] Véase también COXE, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Collegiis aulisque Oxoniensibus hodie asservantur* (Oxford, 1842) 4, I. W. LEVISON, *Analecta Pontificia,* I. *Neue Bruchstücke der Quesnellschen Sammlung* (*Papsttum und Kaisertum...* 138-140) habla de otros nuevos fragmentos de esta colección; pero entre ellos no está el capítulo 40.

[50] *Eine Bibliothek,* 1-6, 8s, 25.

4) Fragmentos litúrgicos sobre la Misa.
5) Cánones del Antiguo y del Nuevo Testamento.
6) Libros penitenciales.

Hoy sólo conserva los números 1-2 y un fragmento del 5. Nuestro símbolo aparece separado de los anatematismos, con el título: *Regula fidei catholicae Concilii Toletanae Civitatis* (f. 14r). Los anatematismos llevan el título: *Incipiunt nonnullae excerptae sententiae de synodicis constitutionibus Spanensis provinciae sub anathemate prolatae, contra eos qui perverse de divinitate sentiunt* (f. 70r). Es el único caso que conocemos de separación entre el Símbolo y los anatematismos.

10. *Milán, Ambrosiana D 268 inf.* (M), s. IX; membr., 36 f. Procede de S. Columbano de Bobbio. Contiene obras de S. Ambrosio; pero las preceden tres Símbolos, entre ellos el nuestro (f. 1r-1v) bajo el título: *Incipit (Libellus) Regula fidei catholicae Hieronymi presbyteri contra omnes haereses* [51].

11. *Berlín, Königl. Bibl. 78* (ol. Philipps 1671), (B), s. IX; perg., 121 f., (280 × 180), a dos columnas. Proviene del Monasterio de Fleury, y perteneció a la biblioteca jesuítica del Colegio de Clermont. Es una colección de símbolos y tratados trinitarios. Entre ellos aparece nuestro símbolo (f. 63v-64r), bajo el epígrafe: *Incipit expositio fidei catholicae S. Augustini* [52].

12. *Fulda, Landesbibliothek, Bonifaciano 2* (F), s. VIII in.; 143 f., (284 × 190). Colección de símbolos y tratados. El nuestro (f. 56r), titulado: *Regula fidei catholicae contra omnes haereses, Hieronymi* [53].

13. *París, Bibl. Mazarine 627* (P), s. XII-XIII; membr., 226 f., (260 × 190), a dos columnas. Obras genuinas y apócrifas de

---

[51] Reifferscheid, *Die Ambrosianische Bibliothek in Mailand* (SBWA, 67 [1871] 476).

[52] V. Rose, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der königl. Bibl. zu Berlin*, I, 140ss. Kuenstle, *Antipriscilliana*, 130-132.

[53] Von Dobschuetz, *Das Decretum Gelasianum* (TU, 38 IV 139s). Scheder, *Die Codices Bonifatiani in der Landesbibliothek zu Fulda* (*Festgabe zum Bonifatius-Jubilaeum*, Fulda, 1905). La colección simbólica de los f. 14v-97v es la misma que contenía antiguamente el *Cod. Sessoriano 77* (Bibl. Vittorio Emanuele, Roma), según las referencias de Pitra (*Analecta sacra*, II, 484ss) y de Wotke (*S. Eucherii Lugdunensis...*; CSEL, 31, VIIss); cf. Von Dobschuetz, l. c., 171s.

San Agustín. Nuestro símbolo entre ellas (f. 15ᵛ-16ᵛ): *Incipit sermo Sancti Aurelii Augustini de fide* [54].

Tal es la transmisión manuscrita del símbolo Toledano I. Brevemente: El Símbolo se nos transmite:

a) *En las Actas del Concilio Toledano*: en H, HG, HI, HH, T, HT.

b) *Fuera de las Actas del Concilio Toledano*:

1) Bajo la atribución de S. Augustín: en Q, B, P.
2) » » » » S. Jerónimo: en F, M.

El Augiense (k) puede reducirse al primer caso. Porque, si bien es verdad que allí no están las Actas del Concilio, pero es claro que el texto está tomado de la colección Conciliar que seguía en el manuscrito, como lo prueba entre otras cosas el título que se le dió al Símbolo [55].

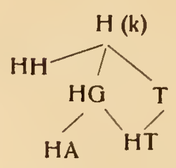
Si examinamos más de cerca la transmisión del texto *dentro de las Actas del Concilio,* fácilmente concluiremos que toda ella depende de la colección H. En efecto, la *Hispana pura* (H), que existía ya en el siglo VII, obtuvo gran difusión en las Galias y en los países Renanos ya desde el siglo VIII. Pero en las Galias sobre todo, al transcribirla se la desfiguró con erratas y equivocaciones hasta un grado inconcepible; ese texto defectuoso se representa en la *Hispana Gallica* (HG). Al mismo tiempo se la mezcló con otras colecciones canónicas, dando origen a nuevas colecciones (T, HT, HH). A mediados del siglo IX, los reformadores francos dieron un texto nuevo de la *Hispana,* en el que a más de añadir algunas piezas apócrifas, se pretendía corregir los múltiples defectos de HG; tal fué la llamada *Hispana de Autun* (HA). Sobre ella se basaron después en gran parte las falsificaciones y transformaciones que originaron la famosa *Pseudoisidoriana* (I). Así, pues, como se ve, toda la transmisión manus-

---

[54] A. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine* (París, 1885) I, 274-276.

[55] El texto del Símbolo reproducido por el *Augiense* es tan semejante al del códice *Vat. Palat. lat. 575,* que ambos parecen proceder de un mismo arquetipo.

crita del Símbolo dentro de las Actas Conciliares, depende de la Hispana pura [56]. Podría determinarse así [57]:



A pesar de estas dependencias, no hemos creído deber limitarnos a H; ya porque las otras colecciones podrían de suyo a pesar de sus faltas representar un texto del Símbolo más antiguo que el de los manuscritos que conservamos hoy de H, ya porque extendiendo así más el radio de nuestro estudio, tenemos la ventaja de poder seguir la historia del texto a través de sus variaciones y falsificaciones. Por eso, este mismo criterio seguiremos en el capítulo siguiente, al dar el texto crítico de nuestro símbolo.

Nos queda por examinar en particular la *transmisión manuscrita independiente de las Actas Conciliares.* Hemos de notar ante todo que como nuestro conato de clasificación de manuscritos en este punto es el primero, por fuerza habrá de ser incompleto e imperfecto. Desde luego se ve en los manuscritos citados una doble tradición, que atribuye el Símbolo a S. Agustín (Q, B, P), o a S. Jerónimo (F, M.). No nos interesa ahora el valor que se deba dar a esas atribuciones; lo único que recogemos aquí es la doble tradición manuscrita.

Los Maurinos en su edición de S. Agustín anotaron que no habian encontrado nuestro símbolo entre los manuscritos de las obras del gran Doctor Africano [58]. En realidad el códice de la Mazarina (P) lo contiene [59]. Pero como ese manuscrito es de

---

[56] Sobre estas vicisitudes de la *Hispana,* cf. FOURNIER-LE BRAS, *Histoire,* I, 67ss, 100ss, 138ss.

[57] El esquema en general coincide con los datos de Fournier y Le Bras. Alguna modificación nos ha impuesto el estudio particular del texto de nuestro símbolo. Véase el aparato de nuestro texto crítico.

[58] ML 39, 2175.

[59] Véase el conjunto de obras que van en P con el nombre de S. Agustín:

fecha reciente, queda por averiguar de dónde proviene en él el sermón pseudoagustiniano. Tal vez haya que admitir el influjo de la *Quesneliana* que sospecharon los Maurinos. Por lo demás, el colector añadió a los anatematismos genuinos del Símbolo otros varios que nada tienen que ver con él, pues pertenecen al *Tomus Damasi*[60]. El error es explicable por la semejanza de la materia y de la forma. Más difícil es establecer una dependencia cierta entre B y Q. La semejanza que existe entre ambas colecciones simbólicas es innegable[61]. Por otra parte se sabe que la *Quesneliana* se propagó mucho en las abadías benedictinas de las Galias[62]; por lo que sería fácil admitir su influjo en el manuscrito de Fleury (B). Este influjo nos parece más admisible aún, si se consideran las diversas transmisiones del título del Símbolo:

B: *Expositio fidei catholicae Sti. Augustini.*

Q: a) *Libellus Augustini de fide catholica contra omnes haereses.*
b) *Libellus de fide catholica contra omnes haereses Augustini.*

---

f. 2, S. Augustini, De Fide ad Petrum.
f. 11^{v}, S. Augustini, De Fide et Symbolo.
f. 15^{v}, Nuestro símbolo.
f. 16^{r}, Sermón pseudoagustiniano 242.
f. 17^{r}, Dos fragmentos de S. Agustín.
f. 17^{v}, Sermones pseudoagustinianos 237, 238, 239 y 118.
f. 29^{r}, S. Augustini sermo contra Judaeos, Paganos, Arianos.

Cf. Molinier, l. c.; Kuenstle, *Antipriscilliana*, 155; pero el símbolo que este último señala como «epistola S. Hieronymi ad Cyrillum», no es otra cosa que la *Fides Pelagii* (Hahn, 209).

[60] Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima*, I, 288ss.

[61] Compárense los símbolos de ambas colecciones:

Q:	B:
Nos Patrem et Filium... (Hahn, 203).	Fides S. Gregorii Thaum. (Hahn, 185).
Nos Patrem credimus... (Hahn, 202).	Nos Patrem credimus (Hahn, 202).
Credimus unum D. P. omnipot... (Hahn, 189).	Nuestro símbolo.
Nuestro símbolo.	Nos Patrem et Filium... (Hahn, 203).

[62] Cf. Silva-Tarouca, *Beiträge*, (*Zeitschrift für kathol. Theologie*, 43 [1919] 660s).

El carácter del título en B, es claramente el de una abreviación, que puede suponer bien cualquiera de las formas del título en Q. En cambio en éste la atribución del Símbolo a S. Agustín parece estar añadida en la forma b, y de ella introducida después definitivamente en la forma a. En realidad la forma b nos la transmiten los manuscritos más antiguos.

Por estos datos nos inclinamos a creer que originariamente no existía en Q esa atribución a S. Agustín; escrita después al margen, pasó definitivamente al texto del título, y de aquí a B y a P. Así el origen de esta primera tradición manuscrita radicaría en Roma [63].

De la tradición que atribuye el Símbolo a S. Jerónimo poseemos datos aún más fragmentarios. Una comparación de los títulos en F y M, semejante a la que acabamos de hacer, nos da el siguiente resultado:

F: *Regula fidei catholicae contra omnes haereses Hieronymi presbyteri.*

M: *Regula fidei catholicae Hieronymi presbiteri contra omnes haereses.*

Es un caso análogo al anterior. También aquí la atribución jeronimiana en el Bonifaciano (F) parece ser una adición posterior, que en el Ambrosiano (M) ha sido ya recibida en el texto. Se podía concluir también aquí que originariamente no existía. El Ambrosiano proviene de Bobbio, y se distingue por la reunión de tratados de S. Ambrosio que hacen corona a nuestro símbolo [64]. Pero precisamente ese mismo caso se repite en el Bonifa-

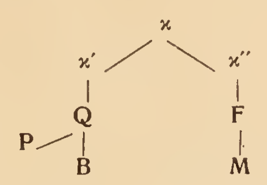
---

[63] Que la Quesneliana proviene de Roma, como ya lo dijo Quesnel mismo, parece se admite hoy generalmente; cf. SILVA-TAROUCA, *Nuovi Studi sulle antiche lettere dei Papi*, I, p. 140ss.; cf. p. 10ss.; LE BRAS, en FOURNIER, *Histoire*, I, 26s. No queremos decir que la atribución misma a S. Augustín provenga de Roma, sino que allí hay que colocar el origen de esta primera serie de manuscritos.

[64] D. Ambrosii confessio fidei (HAHN, 202).
Nuestro símbolo.
Eiusdem (Hieronymi) libellus de Trinitate.
El De Fide ad Gratianum, de S. Ambrosio.
El De Incarnatione et sacramento, de S. Ambrosio.
Eiusdem libellus fidei.
Epistola de pudicitia et castitate.

ciano [65]. ¿Podría concluirse de ahí, que esta segunda serie de manuscritos representa una tradición del Norte de Italia?

Es todo lo que al presente podemos decir de la transmisión manuscrita que nos da el Símbolo independientemente de las Actas Conciliares. En esquema podría expresarse así [66]:



Al llegar aquí se impone ya una comparación entre el grupo de manuscritos, que transmite el Símbolo en las Actas del Concilio Toledano y el que lo transmite fuera de las mismas Actas. El resultado de esta comparación es de un interés sumo y fundamental para nuestro trabajo. Salta a la vista que esos dos grupos de manuscritos nos dan dos distintas redacciones del texto. En el primer grupo (H, HG, HA, I, T, HT, HH) el Símbolo presenta entre otras características constantes y exclusivas de estos manuscritos, la más notable y saliente que es la anexión de 18 anatematismos. En cambio en el segundo grupo (Q, B, P, F, M) los anatematismos son sólo 12, correspondientes en la sustancia y casi siempre hasta en la redacción a los 12 primeros del grupo anterior [67]. Esta constancia en la diversa transmisión del texto es ya un indicio de gran valor. Pero no es el único. Sólo que para apreciar la realidad de las dos redacciones precisa tener a la vista y comparar los dos textos, como haremos en el capítulo siguiente.

---

65 La colección del Bonifaciano, que un tiempo se encontraba también en el códice Sessoriano, es la siguiente:

El De Spiritu Sancto, de S. Ambrosio.
Testimonia de Patre et Filio et Spiritu Sancto.
Símbolo Niceno.
Símbolo Constantinopolitano.
Nuestro símbolo.
La Explanatio Symboli, atribuída a S. Ambrosio.

66 No queremos afirmar una dependencia directa de los manuscritos nombrados, sino sólo de los tipos de manuscritos que ellos representan.

67 Ya hemos notado más arriba que a estos 12 anatematismos se añaden en P algunos otros tomados del *Tomus Damasi*.

CAPITULO III

Texto crítico y estudio comparado de las dos redacciones del Símbolo

La necesidad de fijar un texto del Símbolo antes de continuar nuestro trabajo es evidente. Tanto más, cuanto que habremos de recurrir por fuerza a detalles de fraseología y a comparación de expresiones, que suponen un texto seguro y crítico.

En realidad, ese texto no existe. La redacción más breve (de 12 anatematismos) ha sido editada según algunos manuscritos de la *Quesneliana* (no ciertamente los mejores), por Quesnel y los Ballerini [1]. También se editó independientemente, no sabemos de qué manuscritos pero desde luego de algunos pertenecientes al tipo P, entre las obras de S. Agustín [2]. En las citadas ediciones de la *Quesneliana* se mezclaron infelizmente las variantes de esta redacción con las de la otra redacción más larga; en cambio los Maurinos con más sentido crítico se contentaron con comparar en su edición agustiniana los dos textos conocidos de la redacción breve [3].

La más larga (la de los 18 anatematismos) ha seguido en sus ediciones las vicisitudes mismas de las ediciones conciliares. Las primeras ediciones estaban basadas sobre manuscritos de la *Pseudoisidoriana* [4]. García de Loaisa y Sáenz de Aguirre usaron al contrario los códices de la *Hispana pura* que pudieron encontrar en

---

[1] Cf. cp. I, nt. 16.
[2] Cf. cp. I, nt. 18.
[3] Véase, por ejemplo, ML 56, 585-587; 39, 2175-2176.
[4] Cf. QUENTIN, *Jean Dominique Mansi*, 7ss.

España[5]. De Loaisa dependen Labbe y Baluze[6]; de Aguirre, Hardouin, que sin embargo adujo ya variantes de otros códices inferiores en valor a los españoles[7]. Esta innovación vino a unirse con la tradición representada por Baluze, en Mansi; quien la enriqueció aún más mezclando sin disernimiento los manuscritos de la *Pseudoisidoriana,* sobre todo italianos, con los de la *Hispana pura,* transmitidos en ediciones anteriores[8]. De ahí el poco valor del texto de Mansi. Una vuelta al antiguo texto depurado, supone la edición de González; la cual, si bien es verdad que usa solamente manuscritos de la *Hispana pura,* no cuenta sin embargo entre ellos sino sólo los españoles[9]. Por el contrario, de escaso valor es el texto que da Hahn; donde sobre la base de Mansi se mezclan otra vez sin distinción las dos redacciones del Símbolo[10]. Algo semejante ha hecho Künstle, que da la preferencia en su edición al manuscrito de Reichenau[11].

Con lo dicho creemos que se puede apreciar la necesidad de establecer un texto suficientemente crítico y seguro. Las condiciones a que ese texto ha de responder, son las siguientes. Ante todo precisa distinguir y separar cuidadosamente las dos redacciones del Símbolo. Pero además, dentro de cada una de ellas, sobre todo de la más larga, es necesario no mezclar sin distinción los manuscritos de las diversas colecciones canónicas.

A estas normas nos atenemos en nuestro texto. Por las consideraciones hechas en el capítulo anterior, preferimos para la redacción más larga el testimonio de los manuscritos de la *Hispana pura,* dando en el aparato crítico las variantes introducidas por las colecciones posteriores. Para la redación más breve, ningún manuscrito nos ofrece un texto a que se deba siempre dar la preferencia; por eso nos servimos de todos para restituir en lo posible lo que creemos fué el texto primitivo. En ambos casos el texto pre-

---

5 Cf. Loaisa, VII-XV; Sáenz de Aguirre, I, 4ss.

6 Véase el aparato crítico de ambas ediciones.

7 Hardouin, I, 989s.

8 Quentin, l. c., 85ss.

9 Véase el prólogo de González a su edición (ML 84, 15. 24).

10 Hahn, *Bibliothek der Symbole,* 168.

11 *Antipriscilliana,* 43-45. Denzinger, *Enchiridion,* (ed. 1932), 19-38, reproduce el texto de Künstle con alguna que otra acertada modificación.

ferido lo acreditan todos los manuscritos de que no se anota nada especial en el respectivo sitio del aparato crítico.

He aquí los manuscritos que hemos utilizado [12] y que creemos bastar abundantemente para nuestro intento, ya que representan todas las colecciones canónicas y simbólicas antes enumeradas:

1. Colección Hispana pura = H:

l = Lugo.
p = (Passioneo), Roma, Bibl. Angelica 1091.
v = Roma, Vat. Palat. lat. 575.
m = Madrid, Bibl. Nacional 1872.
t = Toledo, Bibl. Capitular XV, 17.
a = (Alveldense), Escorial, d I 2.
c = (S. Millán de la Cogolla), Escorial, d I 1.
e = Escorial e I 12.
u = (Urgel) París, Bibl. N. lat. 3850.
k = Karlsruhe XVIII (Augiense).

2. Colección Hispana Gallica = HG:

Viena, Hofbibliothek 411.

3. Colección Hispana de Autun = HA:

Roma, Vat. lat. 1314.

4. Colección Pseudoisidoriana = I:

o = Roma, Vat. Ottobon, 93.
p^1 = París, B. N. lat. 3853.
p^2 = París B. N. lat. 14314.
v^1 = Roma, Vat. lat. 630.
v^2 = Roma, Vat. lat. 631.
v^3 = Roma, Vat. lat. 1340.
a = Milán, Bibl. Ambrosiana A 87 inf.

5. Colección Hadriano-Hispanica = HH:

Roma, Vat. lat. 1338.

---

12 El texto del manuscrito de Reichenau (k) lo tomamos de la transcripción hecha por Künstle (l. c.); sobre el códice de Lugo (l), véase lo dicho en el capítulo precedente.

6. Colección de St. Amand = T:

r = París, B. N. lat. 3846. c = París, B. N. lat. 1455.

7. Colección Hadriano-St. Amand = HT:

Berlín, Königl. Bibl., Hamilton 435.

8. Colección Quesneliana = Q:

w^1 = Viena, Hofbibl. 2141.
w^2 = Viena, Hofbibl. 2147.
a = Arras, 644.
p^1 = París, B. N. lat. 3848 A.
p^2 = París, B. N. lat. 3842 A.
p^3 = París, B. N. lat. 1454.

10. Berlín, Königl. Bibl. 78 = B.
11. Fulda, Landesbibl., Bonifaciano 2 = F.
12 Milán, Bibl. Ambrosiana D 268 inf. = M.
13. París, Bibl. Mazarine 627 = P.

Para la descripción de los citados manuscritos véase el capítulo anterior.

He aquí, pues, el texto crítico del Símbolo en sus dos redacciones.

Redacción más larga:

Tit. Incipiunt Regulae fidei catholicae contra omnes haereses, et quam maxime contra Priscillianos, quas episcopi tarraconenses, carthaginenses, lusitani et baetici fecerunt, et cum praecepto papae Urbis Leonis ad Balconium episcopum Galliciae transmiserunt. Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in Concilio Toletano.

Redacción más corta:

Regula fidei catholicae contra omnes haereses.

Tit. Incipit regula Htp, HA, Ioa, HH. Incipit regulae HG. Regula (— incipit) Ip^1 p^2 v^1 v^2 v^3, Hks. | — catholicae Hl, Ip^1p^2 | catholicae + contra Priscillianos Ht | — et Hl, HA, $Ioap^1$ p^2 v^1 v^2 v^3, HT | Priscillianistas Hlv, HA, Iov^1 p^1 p^2 v^2 v^3 a | quam Hva cet, HG, HH, Trc, HT. — quas HA Iov^1 p^1 p^2 v^2 v^3 a | — carthaginenses Hvu | fecerunt ex praecepto HA, Iov^1 p^1 p^2 v^2 v^3 a. fecerunt et cum prece

Incipit libellus de fide catholica contra omnes haereses Augustini, Qa w^1 w^2 p^1. Incipit libellus Augustini de fide cath. c. o. haer. Qp^2 p^3. Incipit expositio fidei cath. S. Augustini B. Incipit reg. fid. cath. contra o. haer. Hieronymi presbyteri F. Incipit reg. (2^a *mano,* libellus) fid. cath. Hieron. presb. c. o. haer., M. Incipit sermo S. August. Aurelii de fide P.

Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilium et invisibilium factorem, per quem creata sunt omnia in ceolo et in terra.	1	Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilium et invisibilium factorem, per quem creata sunt omnia in coelo et in terra.
Hunc unum Deum, et hanc unam esse divinae substantiae Trinitatem.	2	Hunc unum Deum, et hanc unam esse divini nominis Trinitatem.
Patrem autem non esse ipsum Filium; sed habere Filium, qui Pater non sit.	3	Patrem non esse Filium; sed habere Filium, qui Pater non sit.
Filium non esse Patrem; sed Filium Dei de Patris esse natura.	4	Filium non esse Patrem; sed Filium Dei esse natura.
Spiritum quoque Paraclitum esse, qui nec Pater sit ipse nec Filius; sed a Patre Filioque procedens.	5	Spiritum quoque Paraclitum esse, qui nec Pater sit ipse nec Filius; sed a Patre procedat.

Tit. pro Hl \| Urbis + Romae Htv, Iv^1, HH. — urbis Iop^1 p^2 v^2 v^3 \| Leonis + et Hu, HA, Iov^1 p^1 p^2 v^2 v^3 a \| canonem, Ht \| retulerunt in Conc. Tol. Ht \| Concilium Toletanum Ht \| — contra omnes haer... Toletano, + Concilii Toletanae civitatis Hk \| Toletano + De Xto, Hs; *en He está al margen y se refiere a la segunda parte del Símbolo.*

Deum verum Htvk. Deum + omnipotentem Ip^1 p^2 v^2 v^3 | per quem omnia facta sunt Ip^1 p^2 v^2 v^3. per quem facta... Trc, HT.	1	Credimus unum Deum Patrem omnipotentem et Filium et Spiritum Sanctum F.
— hunc... Trinitatem, Hc. — hunc, —hanc, Hvk, HG, HA, Iop^1 p^2 v^1 v^2 v^3 a, HH.	2	et + in F.
Filium ipsum HA, Iov^1 p^1 p^2 v^2 v^3 a | non est Iv^2. | Pater + noster (?) Tr, HT; *en* Tc *borrado.*	3	sed... sit F. | habere + et F | qui (*2ª mano*) quia (*1ª mano*)Qw^1 w^2.
non est Iv^2 | naturam Hm, HG, Tr, HT; *en* Tc *corregido* | Filium deinde Patris Tr, HT; *en* Tc *corregido* | de Patre esse natum Mvk, HH.	4	Et Filium..., F | sed Filium de eius natura, Qp^2 p^3 | naturam (*corregido*), Qw^1.
— esse Trc | Paraclitum esse Hvk, HG, HA, Iov^1 ap^1 p^2 v^2 v^3, HH | sit Pater HT.	5	ipse, F | procedit, B, F.

Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclitus, sed a Patre Filioque procedens.	6	Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclitus, sed a Patre procedens.
Pater est cuius vox haec est audita de coelis: *Hic est Filius meus in quo bene complacui; Ipsum audite.*	7	Pater est cuius vox haec est audita de coelis: *Hic est Filius meus dilectus in quo bene complacui; Hunc audite.*
Filius est, qui ait: *Ego a Patre exivi et a Deo veni in hunc mundum.*	8	Filius est, qui ait: *Ego a Patre exivi et a Deo veni in hunc mundum.*
Paraclitus Spiritus est, de quo Filius ait: *Nisi abiero ego ad Patrem, Paraclitus non veniet ad vos.*	9	Paraclitus ipse est, de quo Filius ait: *Nisi abiero ad Patrem, Paraclitus non veniet ad vos.*
Hanc Trinitatem, personis distinctam, substantiam unitam, virtute et potestate et maiestate indivisibilem, indifferentem.	10	Hanc Trinitatem, personis distinctam, substantiam unam, virtutem, potestatem, maiestatem indivisibilem, indifferentem.

7: Mt. 17, 5; 2 Petr. 1, 17; Cf. Mc. 3, 17.
8: Cf. Io. 16, 28.
9: Io. 16, 7.

— est... procedens, Hm | genitos F, Tr | non genitus + neque gignens Hp | — a HH.	6	Ingenitus Filius (*corregido*), B.
cui uox Hce | — haec Hc, Trc, HT | — meus Tr, HT; *en* Tc *añadido* | meus + dilectus HA, Io | quo + mihi Hlct, Iov^{1} p^{1} p^{2} v^{2} v^{3} | — bene Ioa | complacuit Hct, HG, HA, Iov^{1} p^{1} p^{2} v^{2} v^{3}, HH, Tr, HT; *en* Tc *corregido.*	7	haec est, F | audita + est, F | est haec, Qp^{2} (*corregido*) | coelo, Qp^{2} p^{3} B | dilectissimus, F | quo + mihi, B. Qa (2^{a} *mano*) | complacuit, B, F.
— qui ait Tr, HT; *en* Tc *añadido.*	8	— a 1°, Qw^{1} | — exivi, F.
est Spiritus Hc, HH. — est HG, HH, Tr, HT; *en* Tc *añadido* | ego abiero Hv, Ip^{1} p^{2} v^{2} v^{3}, HH, HT | — ad vos Hvk, HG, HA, Ioav^{1} p^{1} p^{2} v^{2} v^{3}, HH.	9	est ipse Qp^{2}, P | nisi + ego, B | Habiero, B, F.
distincta HT | substantia Hlpc, HA, Ioav^{1} p^{1} p^{2} v^{2} v^{3}, Trc, HT | unicam Ip^{1} p^{2} v^{2} v^{3}. unitatem HH | maiestatem Hm.	10	substantia F, P (2^{a} *mano*) | una una F. unitam unam P | — virtutem, potestatem F. veritate F | maiestate F | invisibilem B, P. invisibili F.

Praeter hanc, nullam credimus divinam esse naturam vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicuius, quae Deus esse credatur.	11	Praeter illam nullam divinam esse naturam vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicuius, quae Deus esse credatur.
Hunc igitur Filium dei, Deum, natum a Patre ante omne omnino principium, sanctificasse uterum Mariae Virginis, atque ex ea verum hominem, sine virili generatum semine, suscepisse;	12	Hunc igitur Filium dei, Deum, natum a Patre ante omne omnino principium, sanctificasse in utero Beatae Mariae Virginis, atque ex ea verum hominem, hine viri generatum semine, suscepisse;
Duabus dumtaxat naturis, id est deitatis et carnis, in unam convenientibus omnino personam, id est Dominum nostrum Iesum Christum.	13	id est dominum Iesum Christum.
Nec imaginarium corpus, aut phantasmatis alicuius in eo fuisse; sed solidum atque verum.	14	Non imaginarium corpus, aut forma sola compositum, sed solidum.
Hunc et esurisse, et sitisse, et doluisse, et flevisse, et omnes corporis iniurias pertulisse.	15	Atque hunc et esurisse et sitisse et doluisse et flevisse et omnia corporis exitia sensisse.

Post hanc HH | — esse 2º Hl, Iv^1 p^1 p^2 v^2 v^3.	11	— illam, B | nullam + credimus, F, M | Virtus, P | — quae B | esse Deus F.
Virginis Mariae Hc, Iop^1 p^2 v^2 v^3 a.	12	— igitur P | sanctificatum Qp^2 p^3 | Virginis Mariae F | genitum semine F.
susceptis duabus... Hv, HH | — naturis Tr, HT; *en* Tc *añadido* | Id est duabus... Hm.	13	est Deum Qw^1 w^2 p^1 p^3, B.
infantasmatis Hu | — alicuius Ip^2 | fantasmatis + corpus Ip^2 | sed solum atque verum Hv, HH. fuisse ad solium atque verum Hk, HG.	14	— non imaginarium F | aut (*1ª mano*), ad (*2ª mano*) Qw^1 | — sola F | forma + sed aliam F.
— et 2º Hv | et sitisse Tr, HT; *en* Tc *añadido* | sitisse + et sedisse Hv, HH | — et flevisse Iv^2 | omnis Hpae, HA, Iov^2 | omnes + absque peccato Hv, HH.	15	atque + virum (?) F, M | atqi Qa | — et 1º B | — et sitisse F, M | doluisset F | flesse F.

Postremo, a Judaeis crucifixum et sepultum, et tertia die resurrexisse;	16	Postremo crucifixum, mortuum et sepultum, tertia die resurrexisse;
Conversatum postmodum cum discipulis suis;	17	Conversatum postmodum cum discipulis;
Quadragessima post resurrectionem diem ad coelum ascendisse.	18	Quadragesima die ad coelos ascendisse.
Hunc Filium hominis, etiam Dei Filium dici; Filium autem Dei, Deum, hominis Filium appellare (sic).	19	Hunc Filium hominis, etiam Dei Filium appellari; Filium autem Dei, Deum, Filium hominis non (sic) vocari.
Resurrectionem vero futuram humanae credimus carni.	20	Resurrectionem vero humanae credimus carnis.

---

crucifixum + mortuum Hk | — et 2º Ht.	16	postremum Qa *(1ª mano)*, B.
postremo dum cum... Ht | + quadraginta dies Hv, HH.	17	et conversatum F | cunsatum Qp^{3} | conversatum + esse B | discipolis Qa *(1ª mano)*.
— quadragesima die Hv | die... quadragessima Hk | et quadragessima Hl, HA, Ip^{1} p^{2} v^{3} a, Tc | dies Hc | diem Hm *(1ª mano)*.	18	— quadragesima die Qaw^{1} w^{2} p^{1} p^{2} p^{3}, B, P | in coelis F | ascendisset Qaw^{1} w^{2} p^{1} p^{2} p^{3}, B. P | quem missit dum ad coelis ascendisset Qaw^{1} w^{2} p^{1}, P | quos missit dum ad coelos ascendisset B | antequam mitteret Spiritum Sanctum, quem missit dum ad coelos ascendisset Qp^{2} p^{3}.
Fil. autem Dei, Dei, Fil. hominis... Ht. Hunc F. hominis etiam Dei F., et F. Dei, hominis F. appellamus HA, Iov^{1} p^{1} p^{2} v^{2} v^{3} a. Hunc F. hominis, etiam F. Dei, et F. Dei etiam hom. F. appellare Hl. Hunc F. hom. etiam Dei F., Deum omnis creaturae appellare Hk. | — dici HG, Tc | — autem Tc | — Deum Tc | et F. Dei Tc | appellamus Tc | appellasse Ht *(2ª mano)* | hunc + autem Hv, HH | | — dici... appellare Hv, HH | + et Deum omnes appellamus Hv, HH | D., F. autem Dei Deum omnis appellamus Hv, HH | D., F. autem Dei Deum omnis appellare HG.	19	— etiam... hominis Qaw^{1} w^{2} p^{1} B, P | nunc *(por* non), B | hominis 1º + vocari veraciter credimus vel confitemur Qp^{2} p^{3} — etiam... vocari Qp^{2} p^{3}.
— humanae Hk | humanae + manere Hyk, HH | credimus + omnis Hk | carnis Hlvk, HA, HH Iov^{1} p^{1} p^{2} a, Tc.	20	veram Qaw^{1} w^{2} p^{1} p^{2} p^{3}, P | carnis credimus B.

Animam autem hominis non divinam esse substantiam, aut Dei partem; sed creaturam dicimus divina voluntate creatam.

21 Animam autem hominis non divinam esse substantiam, aut Dei partem; sed creaturam divina voluntate non prolapsam (?)

Si quis autem dixerit aut crediderit, a Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta; anathema sit.

An.

1 Si quis ergo dixerit atque crediderit, a Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta; anathema sit.

Si quis dixerit vel crediderit, Deum Patrem eumdem esse Filium vel Paraclitum; anathema sit.

2 Si quis dixerit atque crediderit, Deum Patrem eumdem Filium esse vel Paraclitum; anathema sit.

Si quis dixerit vel crediderit, Dei Filium eumdem esse Patrem vel Paraclitum; anathema sit.

3 Si quis dixerit atque crediderit, Deum Filium eumdem esse Patrem vel Paraclitum; anathema sit.

— autem Hv, HH | divinae esse substantiae, Hl, HA, Iov^1 p^2 p^2 v^3 a | adivinam esse... HG | — aut Dei partem Hv, HH. aut Dei patrem, Ht, HG, Tr, HT: *en* Tc *corregido.* aut Dei patris HA, Iov^1 p^2 v^3 a | — dicimus... creatam Hv | — dicimus HA, Iop^1 p^2 v^2 v^3 | Dei voluntate HA, Iop^1 p^2 v^2 v^3 | divinam Hm.

21 *Sic* Qaw^1 w^2 p^1 p^2 p^3, B, P, | sed creatura a divina voluntate probata F | ...voluntate probatam M.

NB. Casi en todos los manuscritos se numeran los anatemat., pero de diverso modo.

An. *NB. En los manuscritos no se numeran los anatematismos.*

— autem Hvk | aut condiderit HH | omnipotenti Hl. omnipotentem Hm, Tc (*1ª mano*) | eius omnibus Tr, HT | — omnia Ht.

1 ergo confessus fuerit et crediderit B | *omit. anatem.* F.

dixerit atque crediderit Htv | s. q. atque crediderit vel dixerit Hu (?) | vel. condiderit HH | Filium atque Paraclitum Htv | Filium + et vel... Iv^2 | *Los anat. 2 y 3 invertidos en* Iv^1 p^1 p^2 v^2 v^3.

2 s. q. confessus fuerit et crediderit B | eumdem + esse Qp | patrem + omnipotentem P (*1ª mano*) | *omit.* F.

— Dei Hvl, HA, Iov^1 ap^1 p^2 | — Dei Filium Hk, HG | crediderit + paraclitum HG, Hk | vel condiderit HH | *En* Tc *todo el anat. está añadido al margen superior.*

3 s. q. confessus fuerit et crediderit... B | *omit.* F.

Si quis dixerit vel crediderit, Paraclitum vel Patrem esse vel Filium; anathema sit.	4	Si quis dixerit atque crediderit, Paraclitum Spiritum vel Patrem esse vel Filium; anathema sit.
Si quis dixerit vel crediderit, carnem tantum sine anima a Filio Dei fuisse susceptam; anathema sit.	5	Si quis dixerit atque crediderit, hominem Iesum Christum a Filio Dei assumptum non fuisse; anathema sit.
Si quis dixerit vel crediderit, Christum innascibilem esse; anath. sit.	6	Si quis dixerit atque crediderit, Filium Dei, Deum, passum: anathema sit.
Si quis dixerit vel crediderit, Deitatem Christi convertibilem fuisse vel passibilem; anathema sit.	7	Si quis dixerit atque crediderit, hominem Iesum Christum, hominem, impassibilem fuisse; anathema sit.
Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum evangeliorum; anathema sit.	8	Si quis dixerit atque crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum evangeliorum; anathema sit.

---

vel condiderit HH | — Paraclitum HG | esse vel Patrem vel Filium Ip^{1} p^{2} v^{3}.	4	s. q. confessus fuerit et crediderit, B | *omit* F.
— vel crediderit Ia | — a Hpmc.	5	s. q. confessus fuerit et cred... B | Filium Dei ad Deum assumptum M | Christum + adsumptum (*borrado*) Qw^{1} | Christum + hominem impassibilem adsumptum (*borrado*) Qw^{2} | *omit.* F.
vel condiderit HH | crediderit + Deitatem Hv | Christi Hv | inuxibilem Hl | — esse TR, HT, Tc (*1ª mano*) | *El anat. está añadido en* Ht; *después del anat. 6 sigue en algunos códices*: si q. d. vel cr., Deitatem Christi innascibilem (HG, Iv^{1}, Hk) nascibilem (HA, Io ap^{1} p^{2} v^{2} v^{3}, HH) esse, anat. sit; *cf.* RHE, 29 (1933) 74-81.	6	s. q. confessus fuerit et crediderit Fil. Dei Deum + putativam carnem habuisse et in sola eum deitate passum, an. sit B | *omit.* F.
esse Io (*1ª mano*) | aut Hk.	7	s. q. confessus fuerit et cred... P | *omit.* F.
vel condiderit HH | alium Deum... Tc, HT.	8	s. q. confessus fuerit et cred... B | quis + ergo F | prisci B.

Si quis dixerit vel crediderit, ab altero Deo mundum factum fuisse, et non ab eo de quo scriptum est: *In principio fecit Deus coelum et terram;* anathema sit.

9 Si quis dixerit atque crediderit, ab altero Deo mundum fuisse factum, quam ab illo de quo scriptum est: *In principio fecit Deus coelum et terram;* anathema sit.

Si quis dixerit vel crediderit, corpora humana non resurgere post mortem; anathema sit.

10 Si quis dixerit atque crediderit, corpora humana non resurrectura post mortem; anathema sit.

Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam; anathema sit.

11 Si quis dixerit atque crediderit, animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam; anathema sit.

Si quis dixerit vel crediderit, alias Scripturas, praeter quas ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas; anathema sit.

12 Si quis aliquas Scripturas, praeter quas catholica ecclesia recepit, vel in auctoritate habendas esse crediderit, vel fuerit veneratus; anathema sit.

An. 9: Gen, 1, 1.

---

vel condiderit HH | alterum HH | — Deo HH, Trc, HT | fuisse factum Ioa | fuisse + anathema sit Iv^2 | et non Hc (1^a *mano*), nisi Hc (2^a *mano*) | ab eodem quo Hvk, HG, HA, Ioa, HH | — Deus Hp | *En* HT, *después del anat. 9 sigue el 12; después, 10, 11, 13...*

9 s. q. confessus fuerit et cred... B | quis + ergo F | crediderit alterum Deum mundum... F.

10 s. q. confessus fuerit et cred... B | surrectura Qw^1 w^2 p^1 p^2 p^3.

vel condiderit HH | — humanam Hl | fortiorem HG | — vel 2º Ia.

11 s. q. confessus fuerit et cred... B | portionem + esse F | — Dei esse F.

vel condiderit HH | aliquas Hv, HA, Iv^1 v^2 v^3, Tc (1^a *mano*) | ecclesia + scripta HH | recepit Iv^2, Trc, HT | respicit HG | — recipit HH | auctoritatem HG | habendas esse vel venerandas Hu (?) | vel inesse venerandas Trc, HT | — vel esse venerandas Hc.

12 recipit Qp^2 p^3, F. B. (2^a *mano*) | vel 1º + quae Qp^2 p^3 | actoritatem Qw^2 p^1 p^2 p^3 | habenda, Qw^1 w^2 | habendam Qp^1 | habendae sunt Qp^2 p^3 | veneratus fuerit F | — vel fuerit veneratus B | + Explicit regula fidei catholicae (?) contra omnes haereses, Hiernoymi presbyteri et monachi M | + si quis non dixerit semper Patrem... P.

Si quis dixerit vel crediderit, Deitatis et carnis unam esse in Christo naturam; anathema sit. 13

Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid quod se extra divinam Trinitatem possit extendêre; anathema sit. 14

Si quis astrologiae vel mathesiae (sic) aestimat essec redendum; anathema sit. 15

Si quis dixerit vel crediderit, coniugia hominum, quae secundum legem divinam licita habentur, execrabilia esse; anathema sit. 16

Si quis dixerit vel crediderit, carnes avium seu pecudum, quae ad escam datae sunt, non tantum pro castigatione corporum abstinendas, sed execrandas esse; anathema sit. 17

Si quis in his erroribus, Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, ut aliud in salutare baptismi contra sedem sancti Petri faciat; anathema sit. 18

---

13 vel condiderit HH | in Christo esse Hvk, HA, Ioav^1 v^2 p^1 p^2 v^3, HH | et Deitatis et carnis humanam esse Christo esse naturam HG.

14 vel condiderit HH | — se Hp | — se extra div. Trin. Iv^2 | ostendere Ip^1 p^2 v^2 v^3.

15 quis + dixerit Hc, Tr (1^a *mano*) c, HT | + dixerit vel cred. HG (1^a *mano*) | astralogiae Ht | mathesi HG, Ioav^1 p^1 p^2 v^2 v^3, Tc (2^a *mano*). mathematicae Hv, HH. mathematicis Hk. materiae Hl. | extimat Hvlpma ceut, Trc, HT | exsistimat HA, Ioav^1 p^1 p^2 v^2 v^3, Tc (2^a *mano*), HH. | — aestimat Hc.

vel condiderit HH | divinam legem Hc | licite Hv, HH | licitam Hm | licet habentur HG, Hk (1^a *mano*) | licet habere HA, Ioav^1 p^1 p^2 v^2, Hk (2^a *mano*). 16

vel condiderit HH | pecodum Hmace, HG, Trc (1^a *mano*), HT | havium He | dandae HG, HA, Ioav^1 | nontandum Io | castigationem Hm, HG | castigatione hominum HA, Iv^1 p^1 (1^a *mano*) p^2 v^2 v^3, Hk | abstinendas + esse Iv^3 (1^a *mano*) execratas Hl. 17

quis + dixerit Hp | — his Hvak, HH | in errore Iv^1 p^1 p^2 v^2 v^3 | aut + ad Hp | aliut Hmç. aut aliud Htv, HH | salutari baptismo HA, Ioap^1 p^2 v^2 v^3, Tc (2^a *mano*). salubre Hp | baptizatus HH | faciens Hv, HH. | — faciat Hl. 18

* * *

Por el texto que precede se ha podido fácilmente observar la constancia en transmitirse dos redacciones del mismo símbolo. La distinción más saliente está en el diverso número de anatematismos; pero, como veremos al instante, existen otras muchas notas características y peculiares de cada una. Prescindiendo ahora del título y de algunas pequeñeces, véanse estas variantes en un cuadro comparativo:

A) *Pasajes exclusivos de la redacción larga*:

1) La partícula *Filioque* en la procesión del Espíritu Santo, dos veces (n. 5, 6).

2) « Duabus dumtaxat naturis, id est deitatis et carnis, in unam convenientibus omnino personam » (n. 13).

3) « Si quis dixerit vel crediderit Christum innascibilem esse, anat. sit » (an. 6).

4) « (Si quis dixerit vel crediderit Deitatem Christi) convertibilem fuisse.... » (an. 7).

5) Los anatematismos 13-18.

B) *Pasajes exclusivos de la redacción breve*:

1) « Mortuum » (n. 16).

2) « Si quis dixerit atque crediderit hominem I. C., hominem, impassibilem fuisse, an. s. » (an. 7).

3) « Qui solus Deus verus est » (an. 9).

C) *Pasajes comunes, pero redactados de distinto modo*:

Redacción breve:	*Redacción larga*:
(n. 2) « Hanc unam esse *divini nominis* Trinitatem ».	(n. 2) « Hanc unam esse *divinae substantiae* Trinitatem ».
(n. 3) « Patrem non esse Filium ».	(n. 3) « Patrem non esse *ipsum* Filium ».
(n. 4) « Filium Dei esse natura ».	(n. 4) « Filium Dei *de Patris* esse natura ».

(n. 10) « Sustantiam *unam* ». *Virtutem, potestatem, maiestatem* indivisibilem... ».	(n. 10) « Substantiam *unitam* ». *Virtute et potestate et maiestate* indivisibilem... ».
(n. 12) « Sanctificasse *in utero* M. V., atque... hominem... suscepisse ».	(n. 12) « Sanctificasse *uterum* M. V., atque... hominem... suscepisse ».
(n. 14) « *Non* imaginarium corpus *aut forma sola compositum,* sed solidum ».	(n. 14) « *Nec* imaginarium corpus *aut phantasmatis alicuius in eo fuisse,* sed solidum *atque verum* ».
(n. 15) « *Omnia* corporis *exitia sensisse* ».	(n. 15) « *Omnes* corporis *iniurias pertulisse* ».
(n. 19) « Hunc Filium hominis etiam Dei Filium *appellari;* Filium autem Dei, Deum, Filium hominis *non vocari* ».	(n. 19) « Hunc Filium hominis etiam Dei Filium *dici;* Filium autem Dei, Deum, hominis Filium *appellare* ».
(n. 21) « Creaturam divina voluntate *non prolapsam* (?) ».	(n. 21) « Creaturam *dicimus* divina voluntate *creatam* ».
(an. 3) « *Deum Filium,* eumdem esse... ».	(an. 3) « *Dei Filium,* eumdem esse... ».
(an. 5) « *Hominem Iesum Christum* a Filio Dei *assumptum* non fuisse... ».	(an. 5) « *Carnem tantum sine anima* a Filio Dei fuisse *susceptam...* ».
(an. 6) « *Filium Dei, Deum, passum...* ».	(an. 7) « *Deitatem Christi* convertibilem *fuisse* vel *passibilem...* ».

Tal es el cuadro que nos ofrece el estudio comparado de ambas redacciones.

La constancia con que todos los manuscritos transmiten la mayoría de las variantes notadas, y desde luego todas las que son características, nos sirve para determinar hasta qué punto las redacciones breve y larga se diferencian entre sí. Claro que esa constancia excluye la casualidad y el azar.

Decimos las redacciones *breve* y *larga;* porque no hemos querido prevenir la cuestión, que ahora ya se impone examinar, de la prioridad entre ambas redacciones. Es decir, ¿cuál es la más

antigua? Si lo es la breve, naturalmente habrá que tomar la larga por una explicación suya retocada y aumentada. Si al contrario, tendremos que la breve es un compendio abreviado de un símbolo anterior. Se comprende, que de resolver esta cuestión en un sentido o en otro, cambian los datos para la solución del problema ulterior de la autenticidad del Símbolo. ¿Cuál es, pues, la realidad?

El análisis detallado de las variantes anotadas nos decide por la prioridad de la redacción más breve.

Un primer indicio para ello lo forma la partícula *Filioque*. Veremos más adelante, que la autenticidad del *Filioque* en nuestro símbolo ha sido largamente discutida [13]. Ahora nos basta recordar el testimonio de los manuscritos aducidos en el aparato crítico. Todos los manuscritos de la redacción larga, sin excepción, contienen la partícula; y todos los de la redacción breve la omiten. Se impone, pues, la conclusión cierta, de que el *Filioque* es genuino en la redacción larga, pero en cambio no se hallaba en la breve. Este es el hecho. Ahora bien, la ausencia de la partícula en un documento es de suyo señal de antigüedad, si no hay razones especiales que la justifiquen de otra manera. Tales razones en nuestro caso no existen. Nótese que la transmisión manuscrita de la redacción breve remonta ciertamente al menos a fines del siglo V. De este tiempo es la *Quesneliana* [14], donde aparece el Símbolo sin el *Filioque*. Como por otra parte independientemente de la *Quesneliana* se nos ha transmitido la misma redacción también sin *Filioque*, hay que concluir, que en el siglo V ciertamente no existía la partícula en el texto de dicha redacción. Este dato es de importancia. En efecto, ¿puede suponerse en el siglo V una razón para omitir el *Filioque*, suprimiéndolo en una fórmula en que se encontraba? Una razón semejante tendría sentido en los siglos IX o X, cuando las disputas doctrinales con los Griegos ocasionaron más de una vez tales supresiones. Pero en el siglo V eso no tiene sentido. Es, pues, una conclusión que se impone, el que la ausencia de la partícula *Filioque* en la redacción breve es una prueba de la mayor antigüedad de esta redacción.

---

[13] Cf. parte II, cp. I.

[14] Cf. SILVA-TAROUCA, *Beiträge...* (*Zeitschr. für kath. Theol.*, 43 [1919] 662). LE BRAS en FOURNIER, *Histoire*, I, 27. Los manuscritos de Einsiedeln y de Arras parecen suponer un arquetipo del siglo VI.

Un segundo indicio nos lleva a conclusión idéntica por parte de las fórmulas cristológicas del Símbolo. Entre los pasajes exclusivos de la redacción larga, encontramos una confesión explícita de la dualidad de naturalezas y unicidad de persona en Cristo, que falta absolutamente en la breve [15]. Si a esa diferencia fundamental, a la que corresponde el anatematismo 13 también nuevo [16], se añaden otras más de detalle, como los anatematismos 5 y 6 de la redacción larga [17], se concluirá fácilmente, que esta redacción pertenece a un tiempo en que la cristología ha venido a primer término [18], mientras que la redacción breve no presenta aún ese carácter definido. Es decir, que también por este concepto tenemos el resultado anterior, la mayor antigüedad de la redacción breve.

Igual conclusión obtenemos si consideramos el número de los anatematismos. Fácilmente se concibe que los anatematismos 13-18 estén añadidos. En cambio presenta dificultades insuperables la hipótesis de una supresión posterior de esos anatematismos. Nótese que la doctrina en ellos condenada no está contenida en los anteriores; y que por otra parte es genuinamente priscilianista. Supuestos estos dos datos, realmente la supresión es difícilmente admisible. ¿Qué razón la habría motivado?

---

[15] «Verum hominem... suscepisse, *duabus dumtaxat naturis, id est deitatis et carnis, in unam convenientibus omnino personam...*» (n. 12-13). El sentido de «*dumtaxat*» en este texto no es «*solamente*», sino «*sin embargo*»; en latín ambos sentidos los tendrían tambien las palabras *tantummodo, solum.* Véase un ejemplo semejante en la fórmula *Clemens Trinitas*: «Et ideo si quis Filium Dei qui sicut vere Deus ita verus homo, *absque peccato dumtaxat...*» (Cf. *Gregorianum,* 14 [1933] 488).

[16] «Si quis dixerit vel crediderit, *Deitatis et carnis unam esse in Christo naturam...*».

[17] *An 5*: *carnem tantum sine anima* a Filio Dei fuisse susceptam...; en vez de *hominem Iesum Christum...*

[18] No queremos decir que esas fórmulas, cada una de por sí, sean de tiempo posterior; sino que el conjunto de ellas significa una mayor atención dada a las cuestiones cristológicas; lo cual sí es característico de una época más reciente. Esto vale aun de la alusión al Apolinarismo, herejía que tiene estrecha relación con el Eutiquianismo; cf. VOISIN, *L'Apollinarisme* (Lovaina, 1901) 132ss y LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicaea* (Tubinga, 1904) 37ss.

Por último, el estudio detallado de los pasajes que se redactan de distinto modo en ambas redacciones nos confirma plenamente en la prioridad dada a la redacción breve. El carácter que esos pasajes presentan en la redacción larga es abiertamente un carácter de retoque, de correción, de mayor claridad. Véanse algunos ejemplos:

(n. 2) «Unam *divinae substantiae* Trinitatem»; en vez de «unam *divini nominis* Trinitatem».

(n. 3) «Patrem non esse *ipsum* Filium»; en vez de «Patrem non esse Filíum».

(n. 4) «Filium Dei de *Patris* esse natura»; en vez de «Filium Dei esse natura».

(n. 14) «Nec imaginarium corpus, *aut phantasmatis alicuius* in eo fuisse, sed solidum *atque verum*»; en vez de «non imaginarium corpus, aut *forma sola compositum,* sed solidum».

(n. 15) «Omnes corporis *iniurias pertulisse*», en vez de «omnia corporis *exitia sensisse*».

(n. 21) «(Animam) creaturam dicimus divina voluntate *creatam*»; en vez de «creaturam divina voluntate *non prolapsam*», o algo semejante.

(an. 7) «*Deitatem Christi* convertibilem *fuisse* vel *passibilem...*» en vez de los dos anatematismos 6-7 de la redacción breve: «Filium Dei, Deum, passum»; «hominem Iesum Christum, hominem, impassibilem fuisse...» [19].

---

[19] La traducción de estos dos anatematismos es: «Si alguien dice o cree que el Hijo de Dios, *en cuanto Dios,* padeció, sea anatema»; «Si alguien dice o cree que Jesucristo Hombre, *en cuanto hombre,* fué impasible, sea anatema». Esa manera de expresar el sentido particular que se quiere dar a una frase es característica sobre todo de la redacción breve (en algunas ocasiones ha pasado también a la larga), y es menester tenerla presente para fijar el valor de algunas frases. Véanse otros ejemplos: (n. 12) Hunc igitur Filium Dei, Deum, natum a Patre... = *en cuanto Dios...* (n. 19) Filium autem Dei, *Deum,* Filium hominis non vocari = *en cuanto Dios...* Este último pasaje es difícil. Proponemos la siguiente interpretación: El Hijo del Hombre se puede llamar también Hijo de Dios; pero en cambio el Hijo de Dios, *en cuanto Dios,* no se puede llamar Hijo del Hombre. La redacción larga ha suprimido el *non* en la última frase; pero consúltese el aparato crítico y se verá hasta qué punto se han complicado las variantes de esa frase en la transmisión manuscrita.

Todos estos indicios y consideraciones convergen hacia un mismo resultado, Por eso la fuerza del conjunto es notable y de hecho nos impone la conclusión ya enunciada, es decir, que la redacción breve precedió a la larga; que ésta última es una *segunda* redacción del Símbolo hecha sobre aquélla, que es la *primera.*

Esta conclusión, que como se recordará, la habían propuesto ya Quesnel y los Ballerini, aunque sin probarla [20], queda así históricamente establecida con solidez y constituye un nuevo paso firme hacia la solución total de nuestro problema.

---

[20] Véase cp. I, p. 5-8.

CAPITULO IV

Solución integral del problema

El resultado obtenido en los capítulos anteriores nos proporciona ya una base sólida para la solución de nuestro problema, al mismo tiempo que nos da un medio de apreciar el valor de las otras soluciones propuestas.

El hecho de una doble redacción del Símbolo es necesario explicarlo si se pretende dar al problema una solución integral. Pero además, hay que explicarlo de modo que la redacción breve sea la más antigua y la larga esté compuesta sobre ella.

Recordemos esquemáticamente las soluciones que se han propuesto, para ver qué se debe pensar de ellas:

I) Dos Concilios, años 400 y 447 = el Símbolo es de 447.

II) Dos Concilios, años 400 y 447 = el Símbolo es de 400; el 447 se confirma.

III) Un Concilio, año 400 = el Símbolo es suyo.

IV) Un Concilio, año 400 = el Símbolo, del Obispo Pastor.

V) Dos Concilios (400, 477) y dos redacciones correspondientes del Símbolo [1].

Es claro, por lo dicho, que ninguna de las cuatro primeras soluciones puede admitirse como suficiente, completa y definitiva; esto vale aun de la 4ª, que hoy realmente es universal. Ninguna de ellas tiene cuenta con el hecho probado de las dos redacciones del Símbolo.

¿Qué se debe pensar de la 5ª solución propuesta, la de los Ballerini? Los datos que hasta el presente poseemos se explican

[1] Para los detalles de estas soluciones y sus defensores, véase el cp. I.

bien en ella. Más adelante veremos si no hay otros elementos que sea preciso también tener los ojos, y de que ella no da cuenta al menos expresamente.

Por lo pronto, una solución integral y completa del problema exige que se investiguen los puntos siguientes:

1) ¿De quién es la primera redacción?
2) ¿De quién es la segunda redacción?
3) ¿Qué relaciones existen entre la segunda redacción y el Concilio Toledano?

Estudiaremos por separado cada uno de ellos, añadiendo un estudio particular de las otras fuentes, que además de la primera redacción utilizó en su obra el autor de la segunda.

1. El autor de la primera redacción.

Hemos visto al hacer el estudio de la transmisión manuscrita, que existe una doble tradición sobre el autor de la primera redacción de nuestro símbolo. Un grupo de manuscritos se la atribuye a S. Agustín, mientras otro grupo la pone bajo el nombre de S. Jerónimo [2].

Cualquiera que esté algo familiarizado con la antigua literatura cristiana a través de la Edad Media, conoce el escaso valor que estas atribuciones tienen, cuando no se apoyan en otros argumentos. Esto vale especialmente de los símbolos y reglas de fé, género literario que por la brevedad de las piezas y por otras circunstancias se prestaba más a ello. Para poner un ejemplo, recuérdese que sólo a S. Jerónimo se le han atribuído con poco o ningún fundamento por lo menos otros cinco símbolos, a parte del nuestro [3].

En el caso que nos ocupa el estudio de los títulos nos lleva a creer que ni el nombre del Doctor de Belén ni el del Doctor de

---

[2] Cf. cp. II, p. 22-25.

[3] Tales son: la *Fides Damasi* (cf. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 45; MORIN, *Rev. Bén*, 21 [1904] 1s; WILMART, *Bulletin de littérature écclesiastique*, 1906, 298), el *Libellus de Trinitate* (cf. HAHN, 239), la *Fides Pelagii* (cf. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 84), la *Fides S. Hieronymi presbyteri* (cf. MORIN, *Rev. Bén.*, 21 [1904] 3; *An. Maredsolana*, III, 3, 199s) y otra *Fides S. Hieronymi*, que puede verse en el apéndice I.

Hipona figuraban originariamente a la cabeza de la primera redacción de nuestro símbolo. Ambas atribuciones en los manuscritos más antiguos tienen un carácter de añadidura posterior innegable. El título original debío ser: *Regula fidei catholicae contra omnes haereses* [4].

Por lo demás, no sabemos que nadie hasta ahora haya querido defender la atribución del Símbolo hecha a S. Jerónimo. En cambio, no ha faltado quien haya reivindicado el Símbolo para S. Agustín. Nos referimos a Quesnel, que lo pretendió demostrar con detención, añadiendo una multitud de conjeturas [5]. En realidad, las razones por él alegadas se reducen a sostener el testimonio de los manuscritos (Quesnel no conocía la tradición jeronimiana), ya que nada, dice, se opone a ello, puesto que tanto el estilo del Símbol como su doctrina convienen con la dactrina y el estilo de S. Agustín. Añádase la autoridad de los editores Lovanienses del Santo al dar por genuino el sermón 129 *de Tempore,* que no es sino la primera redacción de nuestro Símbolo [6].

El valor de estas consideraciones ha sido del todo desvirtuado posteriormente. Claro está que la identidad de doctrina no es un argumento decisivo, ya que no es ésta tan característica que no se pueda señalar como la ordinaria y corriente en la teología de la época; mayormente que nada tiene de extraño la coincidencia doctrinal entre un símbolo que impugnaba a los Priscilianistas y el gran debelador de los Maniqueos: se conocen los lazos que unen a éstos con aquéllos [7].

Pero sobre todo, no se puede sostener que en el Símbolo se encuentren las características del estilo agustiniano. El juicio de especialistas tan competentes en la materia como los Maurinos,

---

[4] Cf. cp. II, l. c. y p. 29.

[5] *Qiunque dissertationes in Codicem canonum ecclesiasticorum et constitutorum S. Sedis Apostolicae. Dissert. XIV, de variis fidei libellis...,* VIII, 3ss (ML 56, 1055). Cf. cp. I, p. 5.

[6] Quesnel cita también las palabras de Pedro Lombardo (*III Sent., dist.* 21): «secundum quam rationem dicit Augustinus: si quis dixerit atque crediderit Filium Dei, Deum, passum, anathema sit», que reproducen el anatematismo 6º de la primera redacción del Símbolo.

[7] Sobre el maniqueísmo priscilianista, cf. Davids, *De Orosio et S. Augustino...,* 141s. Nótese además que S. Agustín en más de una ocasión combatió el Priscilianismo; cf. ib., 247-285.

para quienes en el Símbolo muchas expresiones « *Augustinum minus sapiunt* »[8], y como dom Coustant en particular que sostiene « *nihil esse Augustini* » en el citado documento[9], debe ser decisivo. Tanto más cuanto que las recientes investigaciones sobre la terminología agustiniana han venido a confirmarlo plenamente, consignando, por ejemplo, las dificultades teológicas que S. Agustín encontraba en la aplicación a la Trinidad de la palabra « *persona* » y lo raramente que él usa el término « *Paracletus* »[10].

Por último la invocada autoridad de los Lovanienses queda más que contrapesada con la de los Maurinos, que definitivamente incluyeron el sermón aludido entre los falsamente atribuídos al Doctor de Hipona[11].

No es, pues, de S. Agustín la primera redacción del Símbolo, ¿De quién es?

Creemos que se le debe restituir al Concilio Toledano del 400, como ya lo quisieron hacer los Ballerini, aunque sin razonarlo[12]. Los fundamentos que a ello nos mueven no podrán ser apreciados en toda su integridad y fuerza hasta el final del presente capítulo. Pero vamos a presentar ya aquí los más salientes.

Por las Actas del Concilio de 400 sabemos que los Padres de aquel Concilio enviaron a Galicia una fórmula de fe, para que fuera suscrita por los obispos gallegos. Véanse las palabras de las Actas:

« Accepta *forma a Concilio missa,* si subscripserint, etiam ipsi in coe-

---

8 *S. Augustini opera,* V, apend., serm. 233 (ML 39, 2175). Como expresiones no agustinianas del Símbolo señalan los Maurinos las siguientes: « hanc unam esse divini nominis Trinitatem » (n. 2), « non imaginarium corpus aut forma sola compositum » (n. 14), « et omnia corporis exitia sensisse » (n. 15), « mundum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta » (anat. 1); finalmente el uso frecuente del término « Paracletus », en vez del de « Spiritus Sanctus ».

9 *Epistolae Romanorum Pontificum,* 505, 8.

10 Cf. R. BOIGELOT, *Le mot « personne » dans les écrits trinitaires de Saint Augustin* (*Nouv. Revue Théologique,* 57 [1930] 5-16). F. CAVALLERA, *La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit-Saint, á propos du De Trinitate* (*Rech. Théol. Anc. et Médiev.,* 2 [1930] 365-367).

11 *S. Augustini opera,* V, apend., serm. 233 (ML 39, 2175).

12 Cf. cp. I, p. 7s. Ellos se contentan con darlo como « valde probabile » (cf. *Observationes in dissert. XIV Quesnelli,* III, 3; ML 56, 1071).

lestis pacis contemplatione consistant... Si autem subscriptionem *formae quam missimus* non dederint, Ecclesias quas detinent non retineant »[13].

Que esa « *forma* » se deba entender « fórmula », parece necesario. Ante todo, consta que esa significación no es extraña a la palabra *forma*[14]. Pero además ésta por entonces se encuentra usada en ese sentido, sobre todo en documentos eclesiásticos[15]. Se trata, pues, de una *fórmula* redactada por el Concilio, y que se manda suscribir. El carácter de esa fórmula naturalmente debió ser tal, que ella sola bastase para librar de toda sospecha priscilianística a quien la suscribiese, ya que tal es el intento de la suscripción que impone el Concilio. Era, pues, una fórmula doctrinal antipriscilianista. De todo lo cual se debe concluir que el Concilio Toletano del 400 redactó y aprobó una *Regla de fe* o *Símbolo* contra el Priscilianismo[16].

Esta conclusión parece iluminar bien unas palabras oscuras que se leen actualmente al principio de las Actas. La observación es de Flórez[17]. El texto dice así:

---

[13] *Exemplar definitivae sententiae,* 7 (Sáenz de Aguirre, III, 28, XLV; Mansi, III, 1006-1007). Véase sobre el documento mismo, cp. I, nt. 8. Su autenticidad hoy se admite comúnmente; cf. Hefele-Le Clerq, *Histoire des Conciles,* II, 123; Kuenstle, *Antipriscilliana,* 28s; Davids, *De Orosio et S. Augustino...,* 67s; García Villada, *Historia,* I, 2, 135s, 358. Que tanto el *Exemplar definitivae sententiae,* como los correspondientes *Exemplaria professionum,* pertenecen al Concilio de 400, véase en Flórez, *España sagrada,* VI, 96-112; Babut, *Priscillien,* 291-293.

[14] Cf. *Thesaurus linguae latinae* (*Acad. German.*) VI, 1066-1087, «*forma*». Entre las varias significaciones allí anotadas, la única que parece encuadrar en el contexto es: « regula, norma, praeceptum, lex; formula certis verbis concepta... ».

[15] Cf. *o. c.* Véase el siguiente texto de S. Inocencio, del año 405: « Post haec si quis adversus *formas* canonum... tentaverint... [3]; quales vero eligendi sunt in ordine clericorum evidens *forma* declarat, id est, qui ab ineunte aetate baptizati fuerint... [5] » (ML 20, 486-493; 84, 671-674).

[16] Estas consideraciones están inspiradas en Flórez, *España sagrada,* VI, 80ss. El quiere deducir de ahí, que el Símbolo, es decir, la segunda redacción tal vez sin el último anatematismo (cf. cp. I, p. 7), pertenece al Concilio de 400. Eso es demasiado. Lo único que realmente se deduce es que dicho Concilio compuso *un* símbolo antipriscilianista. Por lo demás, en afirmar este último hecho coinciden los Ballerini, Flórez, La Fuente, García, Villada...

[17] Flórez, *España sagrada,* VI, 84.

« Convenientibus episcopis... N. N., — omnes decem et novem isti sunt qui et in aliis gestis adversus Priscilliani sectatores et haeresem, quam astruxerat, libellarem direxere sententiam —, consedentibus presbyteris..., Patruinus episcopus dixit... »[18].

Con ese paréntesis, que sin duda no pertenece a las Actas primitivas, indica el colector posterior que los Padres del 400 no sólo hicieron los cánones, sino además en otras sesiones (« *in aliis gestis* ») sentenciaron (« *libellarem direxere sententiam* ») en la doble causa de los Obispos acusados de Priscilianismo (« *adversus Priscilliani sectatores* ») y de la herejía misma priscilianista (« *adversus... haeresem, quam astruxerat* »). La primera de estas dos « sentencias » se reconoce bien en el « *Exemplar definitivae sententiae* » de las Actas. La segunda parece requerir algo menos disciplinar y más doctrinal, algo así como una *Regla de fe* o un *símbolo* antipriscilianista. Al menos en esta hipótesis, que antes hemos deducido de otro texto de las Actas, se entienden bien y se iluminan con nueva luz les citadas palabras del colector[19].

Compuso, pues, el Concilio Toledano de 400 un *símbolo* o *Regla de fe* antipriscilianista. ¿Poseemos ese documento?.

En las Actas del Toledano I no hay más *Regla de fe* que la segunda redacción de nuestro símbolo. Esta, al menos tal como está en las Actas, no puede ser del 400, por el nombre de S. León que allí se lee; veremos más adelante que aun prescindiendo de este dato, la segunda redacción del Símbolo es necesariamente posterior al 400[20]. Es, pues, necesario tomar otro camino para identificar el documento buscado. En realidad ése parece ser la primera redacción, cuyo origen estamos investigando. Nada se opone a esa hipótesis de parte de la cronología, ya que un estudio anterior ha demostrado la mayor antigüedad de esta redacción sobre la segunda[21]. Pero además positivamente hay indicios para afirmar que la primera redacción es de hecho el símbolo compuesto por el Concilio de 400. El carácter antipriscilianista de la misma es innegable; hasta tal punto, que cualquiera que suscri-

---

[18] ML 84, 327s.

[19] Véase en el párrafo tercero de este capítulo una nueva confirmación de la interpretación dada al paréntesis del colector.

[20] Véase el párrafo siguiente.

[21] Cf. cp. 3.

biese esa fórmula, con sólo eso no dejaba posibilidad de que pudiera sospecharse de su ortodoxia. Ahora bien, nótese que como dijimos antes, tal tuvo que ser por fuerza el símbolo de 400.

Vamos a añadir una consideración, a título de conjetura. Se sabe que los Padres del 400 enviaron su símbolo a Roma y a Milán, para su confirmación. Nos lo dicen ellos mismos:

«Reliqui, qui ex provincia gallaeciae ad Concilium [non] convenerant, et in Symphosii semper communione duraverant, accepta *forma a Concilio missa,* si subscripserint...; *exspectantes* pari exemplo, *quid Papa* qui nunc est, *quid Sanctus Simplicianus Mediolanensis Episcopus,* reliquique Ecclesiarum *rescribant* sacerdotes» [22].

Pues bien, recordemos que en la transmisión manuscrita de la primera redacción hemos encontrado una doble tradición que radica precisamente en Roma y en el Norte de Italia [23]. ¿Podrá verse en ese hecho un índice confirmativo de la hipótesis que proponemos? [24].

Una dificultad queda por resolver y es la ausencia total de la primera redacción en las Actas Conciliares. Pero esta dificultad no debe hacer fuerza. Si algo valiese, serviría igualmente para probar que en el Concilio de 400 no se compuso ningún símbolo, contra lo que las mismas Actas nos dicen. La solución hay que buscarla en el carácter que actualmente presentan las Actas. Ya hace tiempo se notó y se probó que éstas no se han conservado en toda su integridad, sino abreviadas y sólo en algunos fragmentos

---

[22] *Exemplar definitivae sententiae,* 7 (Sáenz de Aguirre, III, 28, XLV; Mansi, III, 1006). Sobre este texto, cf. García Villada, *Historia,* I, 2, 135s. Las relaciones de la iglesia española con la de Milán en la cuestión priscilianista son conocidas.

[23] Cf. cp. 2, p. 22-25.

[24] Kuenstle, (*Antipriscilliana,* 67-70) ha propuesto una hipótesis singular, en la que no sabemos que nadie le haya seguido, pero de la que no podemos dejar de decir algo aquí. Según él, hay que suponer que el Concilio de 400, dada su importancia, compuso realmente un símbolo contra el Priscilianismo. Ese símbolo no puede ser el que se encuentra en la Actas (es decir, la segunda redacción; Künstle no tiene en cuenta la primera). Pero no por eso hay que darlo por perdido. Ese símbolo es en realidad el que pasa por del Concilio Toledano IV. ¿Razones? a) Este último símbolo no puede ser del citado Concilio (a. 633): no había para qué hacer entonces un nuevo símbolo; de hacerlo, no se le hubiera dado

elegidos por el colector[25]. De ahí que la omisión de la primera redacción, habiéndose incluído en las Actas la segunda, no puede presentarse como un argumento de especial fuerza; se debe sólo a la libre elección del colector. Hasta qué punto sea esto verdad, se cmoprenderá mejor más adelante, cuando examinemos las relaciones de la segunda redacción con el Concilio Toledano.

Concluyamos, pues, que la primera redacción del Símbolo, transmitida bajo los auspicios de S. Jerónimo y S. Agustín, no es otra cosa que la *Regla de fe* antipriscilianista compuesta y aprobada el año 400 por los Padres del primer Concilio de Toledo.

2. *El autor de la segunda redacción.*

El estudio que sigue debe arrancar en la hipótesis sobre la procedencia del Símbolo propuesta por Morin y Kattenbusch, que como vimos es hoy general, pero que en realidad sólo puede referirse a la segunda redacción. Según esa hipótesis, el autor del Símbolo no es otro que el Obispo español Pastor, y el Símbolo no es sino su *Libellus in modum symboli parvus,* de que nos habla Gen-

tanto color antipriscilianista, cuando ya no existía el Priscilianismo; finalmente la decadencia científica del siglo VII era incapaz de producir una pieza tan perfecta. El Concilio Toledano IV no hizo sino recitarlo e incorporarlo a sus Actas. b) El símbolo es mucho más antiguo: porque utiliza aún la primera redacción de la *Fides Damasi,* que se extendió poquísimo; al contrario la segunda redacción se divulgó pronto y ya la utilizó S. Febadio de Agen. c) Luego puede bien atribuirse al Concilio de 400. ¿Qué pensar de esta demostración? Los indicios negativos, por servir en la concepción de Künstle igualmente para todos los símbolos Toledanos, los examinaremos despacio en el apéndice II; veremos que no tienen una base sólida objetiva. La prueba positiva para la mayor antigüedad del Toledano IV descansa sobre una concepción de la *Fides Damasi,* que como veremos nadie admite hoy. La que Künstle llama primera redacción es sin duda alguna posterior. Fuera de eso consta que S. Isidoro conocía la *Fides Damasi* (cf. *De ecclesiasticis officis,* II, 24 [ML 83, 817s], donde el santo usa en un símbolo suyo la expresión «perfectum sine peccato suscepit hominem», proveniente según Künstle de dicha *Fides*). ¿Porqué no suponer que S. Isidoro fué el autor del Toledano IV, como presidente que era del Concilio? Así lo ha afirmado recientemente SEJOURNÈ, *Saint Isidore,* 114-117. Sobre toda la cuestión, véase BREWER, *Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis,* 10ss.

[25] FLÓREZ, *España sagrada,* VI, 86-90.

nadio [26]. ¿Qué se debe juzgar de esta hipótesis? Léanse ante todo las palabras de Gennadio [27]:

« Pastor episcopus composuit libellum in modum symboli parvum, totam poene ecclesiasticam credulitatem por sententias continentem. In quo, inter caeteras dissentionum pravitates, quas praetermissis auctorum nominibus anathematizat, Priscillianos cum ipso auctoris nomine damnat ».

Los caracteres de la obrita que en esas líneas se describe realmente parecen convenir del todo a la segunda redacción de nuestro símbolo. Se trata en efecto de un « *Libellus parvus* »; escrito « *in modum symboli* »; contiene « *totam poene ecclesiasticam credulitatem* »; enuncia la doctrina católica « *per sententias* », como puede verse sobre todo en nuestra edición; combate e impugna « *dissentionum pravitates* », como que está dirigido « *contra omnes haereses* »; y las combate e impugna « *anatematizándolas* »; en fin, omite ordinariamente los nombres de los herejes, con la única excepción del nombre de Prisciliano en el anatematismo 18 (« si quis in his *erroribus Priscilliani sectam sequitur...* »). Come se ve, la coincidencia de lo que era el *Libellus* de Pastor con lo que es nuestra segunda redacción se impone abiertamente. Pero con ella no se impone menos la identidad que hay que establecer entre esos dos documentos, y la conclusión históricamente sólida de que el Obispo Pastor es de hecho el autor de dicha redacción. En este sentido, la hipótesis hoy corriente se debe aprobar y sostener como definitiva.

Pero nótese que esta hipótesis sólo puede referirse a la segunda redacción del Símbolo, no a la primera. En la descripción de Gennadio la característica tal vez más saliente es el nombre de Prisciliano señalado como único nombre de herejes registrado en el *Libellus*. Pero precisamente ese detalle falta en la primera redacción; el nombre de Prisciliano lo consigna sólo uno de los anatematismos añadidos en la segunda. Por eso hemos dicho que la hipótesis hoy general debe sostenerse, en cuanto afirma que Pastor es el autor de la *segunda redacción* de nuestro símbolo.

¿Quién fué ese obispo Pastor? Gennadio no nos ha dicho de

---

[26] Cf. cp. I, p. 10.

[27] *De viris illustribus*, 77 (76); ed. Richardson, TU, XIV, 1, 87 (ML 85, 1103).

él sino su cualidad de obispo. Pero Idacio [28] habla de un cierto obispo Pastor, consagrado obispo « in conventu Lucensi » (Lugo), el año 433. Hoy se admite como cierta la identificación de esos dos personajes [29]. Como no vemos nada que se oponga a ello, tenemos un nuevo resultado para la determinación del autor de nuestro símbolo: es un obispo español de hacia mediado el siglo V. Sobre la diócesis de Pastor, creemos que es sólidamente probable la hipótesis defendida por Flórez [30] e indicada últimamente por Kattenbusch [31], que asigna a Pastor la Sede episcopal de Palencia [32].

En último resultado, sabemos que el Obispo Palentino, Pastor, a mediados del siglo V quiso componer un símbolo contra los Priscilianistas, y se sirvió para ello de la Regla de fe que contra los mismos herejes había promulgado el Concilio Toledano del año 400. Sobre ella compuso su obra, que en realidad no es sino una segunda redacción de aquel símbolo antipriscilianista.

Este resultado compagina bien los datos de la transmisión manuscrita que nos ofrece dos redacciones del símbolo. Pero queda por explicar cómo precisamente la obra de Pastor es la que se nos ha conservado en las Actas Conciliares. Este aspecto del problema se ha descuidado modernamente, lo mismo que la existencia de las dos redacciones.

3. *La segunda redacción y el Concilio Toledano.*

En absoluto, creemos que la sola semejanza entre ambas redacciones del Símbolo podría explicar el error del copista o del colector de la *Hispana*, quien tomando una por otra habría incluído en las Actas del Concilio la redacción que no le pertenecía. Así

---

[28] *Chronicon*, año 433 (MGH, *Chronica Minora*, II, 22).

[29] Cf. MORIN, *Pastor et Syagrius*, *Rev. Bén.*, 10 (1893) 387-390; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 407; GARCÍA VILLADA, *Historia* I, 2, 143s. Esta identidad la había ya propuesto FLÓREZ, *España sagrada*, VIII, 12ss y más tarde GAMS, *Kirchengeschichte von Spanien*, II, 466.

[30] *España sagrada*, VIII, 12-16. Allí se resolvía ya la dificultad que puede surgir de la intervención del obispo de Lugo en la consagración de Pastor.

[31] *Das apostolische Symbol*, I, 158s, 407s.

[32] Cf. GAMS, *Series episcoporum*, 60.

quedaría resuelto integralmente el problema, si no existiesen otros datos que es necesario tener también en cuenta.

Y ante todo el famoso título que de la segunda redacción nos da concorde toda la transmisión manuscrita. Se recordará que ahí nació el problema de la autenticidad del Símbolo y en ese marco estuvo exclusivamente encuadrado por varios siglos. El título dice así:

« (a) Incipiunt Regulae fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscillianos, (b) quas episcopi tarraconenses, carthaginenses, lusitani et baetici fecerunt, (c) et cum praecepto papae Urbis Leonis ad Balconium, episcopum Galliciae, transmisserunt. (d) Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in Concilio Toletano ».

En esas palabras se nos dice que la segunda redacción de nuestro símbolo (a) fué compuesta por los obispos de cuatro provincias eclesiásticas españolas (b), y transmitida por los mismos a Galicia, (provincia no representada en la asamblea), en virtud de un mandato de S. León papa (c). Es decir [33], si suponemos la verdad de esas palabras y unimos este nuevo elemento con las conclusiones ya establecidas, diremos que los obispos españoles, fuera de los gallegos, se reunieron en Toledo o en otro sitio (esto no lo dice el título), entre 440 y 461 (años del pontificado de San León), y aprobaron e hicieron propio (« fecerunt ») el Símbolo del año 400, nuevamente retocado y debidamente adicionado por el Obispo Pastor de Palencia. Así queda explicado el título con arreglo a los resultados ya obtenidos en las páginas anteriores.

¿Tenemos más documentos que ilustren lo mismo? Desde luego hay que citar y tener ante la vista la carta de S. León Magno a Sto. Toribio de Astorga [34], donde encontramos las siguientes palabras:

« Habeatur ergo inter vos episcopale Concilium, et ad eum locum qui omnibus opportunus sit, vicinarum Provinciarum conveniant sacerdotes, ut

---

[33] Prescindimos por lo pronto de la última cláusula del título (d), según la cual esos mismos obispos habían sancionado los 20 cánones del año 400. De esta frase habrá que hablar más adelante detenidamente.

[34] ML 84, 746-754; 54, 677-692. La autenticidad de esta carta de S. León al obispo de Astorga ha sido negada por KUENSTLE (*Antipriscilliana*, 117-126), cuya autoridad sedujo a PALMIERI (*Esprit-Saint*, DTC, V, 805). Pero hoy universalmente se retiene por auténtica la carta; cf. SILVA-TAROUCA.

secundum haec quae ad tua consulta respondimus, plenissimo disquiratur examine, an sint aliqui inter episcopos qui huius haereseos [es decir, del Priscilianismo] contagio polluantur; a communione sine dubio separandi, si nefandissimam sectam per omnium sensuum pravitates damnare noluerint... Dedimus itaque litteras ad fratres et coepiscopos nostros Tarraconeses, Carthaginenses, et Lusitanos atque Gallaecos, eisque Concilium synodi generalis indiximus. Ad tuae dilectionis sollicitudinem pertinebit, ut nostrae ordinationis auctoritas ad praedictarum Provinciarum episcopo deferatur. Si autem aliquid, quod absit, obstiterit quominus possit celebrari generale Concilium, Galliciae saltem in unum conveniant sacerdotes; quibus congregandis fratres nostri Idatius et Ceponius inminebunt, coniuncta cum eis instantia tua... »[35].

En esta palabras manda S. León a los Obispos españoles que se reúnan en Concilio para tratar una vez más de la cuestión priscilianista; a Sto. Toribio se le encarga transmitir ese mandato a los demás. Pero previendo el caso de posible dificultades que impidan el Concilio general, se añade que al menos se reúnan los obispos de Galicia, donde la necesidad era mayor. Para este último caso se comisiona a Sto. Toribio, junto con los obispos Idacio y Ceponio[36].

Claro está que en las citadas palabras no se dice si el Concilio de hecho se reunió o no. Pero parece que esto se puede concluir de la comparación entre la carta de S. León y el título de nuestro símbolo. En este último se supone que los obispos de España no gallegos se reunieron en Concilio por mandato de

Nuovi Studi sulle antiche lettere dei Papi, I, 189. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme,* 17. SCHANZ, *Geschichte der römischen Litteratur*[2], IV, 1, 385; IV, 2, 601. BARDENHEWER *Geschichte,* III, 415s; IV, 621. GARCIA VILLADA, *Historia,* I, 2, 358. BATIFFOL, *Léon I* (DTC, *IX,* 240s). DAVIDS, *De Orosio et S. Augustino,* 71s. Künstle con todos sus es fuerzos no ha conseguido probar que la carta a S. Toribio supone los cánones del Concilio Bracarense de 563, y no más bien al contrario. Es decisivo en este punto el dato aducido por el mismo Künstle (l. c., 124), de que la discutida carta se encuentra ya en la *Quesneliana* (cp. 71; ML 56, 743), es decir medio siglo al menos antes del Concilio de Braga.

[35] ML 84, 754; 54, 690-692. Seguimos el texto de la edición balleriniana.

[36] A estos dos obispos había escrito ya antes (según Bardenhewer, antes de 440) el mismo S. Toribio sobre la cuestión priscilianista en Galicia. Esta carta (ML 54, 693-695), cuya autenticidad ha sido también negada por KUENSTLE (*Antipriscilliana,* 121s), es igualmente genuina; cf. BARDENHEWER, *Geschichte,* 415.

S. León precisamente contra el Priscilianismo; en la carta se contiene ese mandato. En lo sustancial [37] concuerdan ambos documentos. Parece, pues, obvio deducir que el Concilio mandado por el Papa se celebró de hecho, y que a él alude el título del Símbolo en su segunda redacción; es decir a un Concilio posterior a la mitad de 447, ya que la carta de S. León lleva la fecha de 21 de Julio de ese año.

Con eso tenemos más determinado el tiempo en que Pastor compuso la segunda redacción, a saber en la segunda mitad del año 447, y hallamos confirmado en lo sustancial el testimonio del título.

Un tercer documento apoya la hipótesis propuesta. En las Actas del Concilio de Braga de 563 se nos refieren las siguientes palabras del obispo Lucrecio [38]:

«Credo... vestrae beatitudinis fraternitatem nosse, quia eo tempore quo in his regionibus nefandissima Priscillianae sectae venena serpebant, beatissimus papa Urbis Romae Leo... per Turibium notarium sedis suae ad synodum Gallaeciae contra impiam Priscilliani sectam scripta sua direxit. Cuius etiam praecepto Tarraconensis et Carthaginensis episcopi, Lusitani quoque et Baetici, facto inter se concilio, regulam fidei contra Priscillianam haeresem cum aliquibus capitulis conscribentes, ad Balconium tunc huius Bracarensis Ecclesiae praesulem direxerunt».

Según este nuevo testimonio de las Actas Bracarenses, en tiempo de S. León se celebraron dos Concilios antipriscilianistas en España: una en Galicia [39] y otro en otra parte que no se espe-

---

[37] Una diferencia salta a la vista cuando se compara la carta de S. León con el título del Símbolo. En aquélla se habla de los obispos tarraconenses, cartaginenses, lusitanos y *béticos*. Si suponemos que no hay omisión o una falsa lectura en el texto de S. León (para decidirlo se requeriría una edición crítica que no existe), se podría decir que en realidad acaeció lo previsto por el Papa: la celebración de un Concilio general fué imposible, tal vez por dificultades originadas en Galicia. Pero los obispos españoles dieron al asunto una solución más completa que la propuesta en la carta a S. Toribio: se reunieron por una parte los obispos no gallegos y por otra también los gallegos (como veremos), y se buscó la unión entre ambas reuniones mandando a éstos el símbolo aprobado por aquéllos. Esta hipótesis concuerda ambos documentos. De todos modos en lo sustancial de ambos no hay discrepancia.

[38] ML, 84, 562s.

[39] Idacio (*Chronicon,* año 445; MGH, *Chronica Minora,* II, 24) nos

cifica; en este último se aprobó una Regla de fe seguida de varios anatematismos [40]; esta Regla de fe se remitió después a Galicia. Como se ve, es una mayor determinación de los datos suministrados por S. León y por el título del Símbolo; pero en lo sustancial convienen los tres documentos. Nótese que si estas palabras de Lucrecio se dicen algo más de un siglo después de los acontecimientos referidos, sin embargo se pronuncian en pleno Concilio, como cosa de todos conocida y aun refiriéndose a los textos mismos aludidos, que todos los presentes tenían delante [41].

La coincidencia de estos documentos nos da derecho para establecer la hipótesis de que la segunda redacción de nuestro símbolo fué compuesta por el Obispo Pastor *para* el Concilio del 447; o que al menos fué de hecho aprobada por el Concilio.

Una vez admitida esa hipótesis, que como se ve presenta caracteres de solidez, se explica bien el hecho de la transmisión manuscrita de nuestro símbolo. Naturalmente la segunda redacción tenía toda su autoridad de la aprobación del Concilio, y entre las Actas del Concilio debía transmitirse a la posteridad.

Queda una dificultad por resolver, y es la que constituyen las últimas palabras del citado título del Símbolo:

«ipsi etiam et suprascripta viginti canonum capitula statuerunt in Concilio Toletano».

No cabe duda que el autor de esas palabras quiso indicar que los autores de la segunda redacción son los mismos autores de los

---

habla también de un Concilio en Galicia; ¿se refiere a éste? No es fácil determinar más la ciudad en que se reunió el Concilio; se han señalado Orense (Aquae Celenae), Lugo, Braga...

[40] Que los «capítulos» se refieran a los anatematismos, resulta claro en el contexto. Allí mismo se dice después: «Lectum est exemplar fidei (= la segunda redacción) *cum suis capitulis*... Post lectionem *capitulorum* omnes episcopi dixerunt: licet *horum capitulorum* lectio necessaria recensita sit, tamen evidentius et simplicius ea quae sunt execrabilia, ita *propositis etiam modo capitulis declarantur*...». (ML 84, 563). Es decir, que también los Padres Bracarenses quisieron hacer por su parte unos «capítulos» semejantes a los leidos. Ahora bien, lo que hicieron en realidad fueron 17 anatematismos (ib., 563s); después de los cuales añaden las Actas: «propositis *his capitulis*...».

[41] ML 84, 563.

cánones del año 400[42]. La noticia tomada así ofrece dificultad; y por lo menos en lo que se refiere a Pastor es falsa[43]. Realmente, no es fácil resolver la dificultad, sobre todo porque no sabemos de cuándo datan en la *Hispana* y en las Actas del Concilio esas palabras[44]. Pero esa última cláusula tiene todas las características de una adición posterior, es decir no pertenece al primitivo título del Símbolo. A falta de otros indicios, podemos bien suponer que esas palabras se deben al colector de la *Hispana;* que en nuestro caso ciertamente no sólo coleccionó las Actas preexistentes, sino que también las abrevió, dándonos sólo parte de ellas. Parece, pues, que en las Actas primitivas se hallaba ante todo la primera redacción de nuestro símbolo, y a continuación los 20 cánones con los otros documentos del Concilio de 400; todo bajo el epígrafe del Concilio de Toledo. Después de estas piezas Conciliares, simplemente añadida sin más explicaciones se encontraba la segunda redacción del Símbolo con el título actual, pero sin su última cláusula. El colector, que tendía abiertamente a abreviar, tomando por único símbolo de un mismo Concilio ambas redacciones, eligió la que le pareció más completa y perfecta y dejó la otra. Así no nos dió sino la segunda y en el sitio que le correspondía a ésta; omitió simplemente la primera. Pero para suplir la omisión, por una parte aludió al principio de los 20 cánones al símbolo del año 400 añadiendo el paréntesis que comentamos más arriba[45], y por

---

[42] Se ha propuesto otra explicación, según la cual las palabras «*ipsi etiam*» se deben entender «los obispos de estas mismas diócesis», no «los mismos obispos personalmente»; cf. ROESLER, *Aurel. Prudentius Clemens,* 366s. Pero la explicación parece dura, y se diría que las palabras exigen otra cosa; cf. MERKLE, *Das Filioque auf dem Toletanum 447* (*Theol. Quartalschrift,* 75 [1893] 409s).

[43] Pastor, según los datos de Idacio, fué consagrado obispo en 433.

[44] En este punto apenas hay dos autores que concuerden. FLÓREZ (*España sagrada,* VI, 90s) quiere que estas palabras sean de un colector de fines del siglo V o principios del VI, pero desde luego anterior al Concilio de Braga. Los BALLERINI (ML 56, 1071; 54, 1336, nt.) proponen diversas conjeturas, sin decidirse por ninguna. GAMS (*Kirchengeschichte,* II, 478, 457s) y con él ROESLER (*Aurel. Prudentius,* 368s) atribuyen el título todo a S. Martín de Braga. Según MERKLE (*Das Filioque, Theol. Quartalschr.,* 75 [1893] 413s) el autor del título es posterior al Concilio Bracarense. Parecidamente, KUENSTLE (*Antipriscilliana,* 30-32).

[45] Véase pág. 48s. Es decir, así como en el título con las palabras «*ipsi*

otra aludió a los mismos 20 cánones en el título del Símbolo de 447 añadiendo la cláusula de que tratamos ahora. Como si quisiese indicar que el lugar propio de la Regla de fe no era el lugar en que él la daba, sino delante de los 20 cánones; lo cual era cierto de la primera redacción, no de la segunda; pero él las había tomado por un solo símbolo.

Esta hipótesis podrá parecer tal vez más ingeniosa que probable. Pero en realidad es la única que armoniza bien todos los datos que tenemos. Al fin ésa es la mejor prueba de una hipótesis [46].

Como se ve, el estudio de los documentos nos ha llevado a admitir la existencia de dos Concilios, uno Toledano del año 400, y otro del año 447, que, aunque no consta, parece no hay dificultad en suponer fuera también Toledano. Así se explicaría mejor que el colector los haya mezclado y reducido a uno.

Sin embargo, hoy es opinión casi universal, la que niega que el Concilio del 447 convocado por S. León Papa llegase de hecho a celebrarse [47]. ¿Qué razones puede haber para ello? Es el último punto que tenemos que examinar.

---

etiam...» quiere el colector establecer la unión que existía entre el Símbolo (= primera redacción) y los Padres del 400, así también al principio de los cánones con las palabras «omnes decem et novem *isti* sunt qui...», quiso indicar el sitio preciso que el Símbolo (= primera redacción) ocupaba en las Actas. Cf. ML 54, 1336, nt.

[46] Hay otra hipótesis ciertamente más sencilla, según la cual las últimas palabras del título significan sólo una nueva confirmación de los cánones ya establecidos el 400 (cf. ML, 56, 1057). Pero, ¿sufre esa explicación la cláusula de que se trata?

[47] Cuanto antes era general el admitir la existencia del Concilio de 447 (J. B. Pérez, Baronio, Pagi, Quesnel, Ceillier, Tillemont, Flórez, Cacciari, Ballerini, Hefele, Maassen, Merkle...; cf. cp. I), tanto parece serlo hoy la opinión contraria. En ella están decididamente después de GAMS (*Kirchengeschichte,* II, 478) y ROESLER (*Aurel. Prudentius,* 363-369), MORIN (*Pastor et Syagrius, Rev. Bén.,* 10 [1893] 387-390), KUENSTLE (*Antipriscilliana,* 30-35). BATIFFOL (*Le Siège apostolique,* 193s; *S. Léon I,* DTC, IX, 241). Otros muchos se expresan ya con duda; cf. HEFELE-LE CLERCQ (*Histoire,* II, 481s,), BABUT (*Priscillien et le Priscillianisme,* 17), GARCÍA VILLADA, (*Historia, I,* 2, 136s), DAVIDS (*De Orosio et S. Augustino,* 72), A. D'ALÈS (*Priscillien, Rech. sc. Relig.,* 23 [1933] 17s). Aquí como en tantos otros puntos de nuestro trabajo, es fácil reconocer cuánto influído en la historia literaria de la

Nótese ante todo, que si no se admite la existencia de un Concilio el 447, es necesario rechazar como apócrifos o interpolados lo mismo el título del Símbolo, que el citado texto del Concilio Bracarense. En realidad esta consecuencia necesaria la han visto los autores que niegan el Concilio; y no es precisamente una recomendación de su hipótesis. Los documentos hay que explicarlos, no suprimirlos según parezca. Es decir, que las razones que decidan contra la existencia del Concilio han de ser tales y de tanta fuerza que puedan contrapesar bien las consecuencias críticas que arrastra consigo la negación. Es una nota preliminar que se impone.

En realidad, la única razón de peso contra la existencia del Concilio, que ha decidido a los autores citados, es el silencio de Idacio. En efecto, Idacio, el célebre historiador español de la época, contemporáneo de los acontecimientos, que intervino más de una vez en la cuestión priscilianista, Idacio, que habla expresamente de la carta de S. León a Sto. Toribio y de la actividad de éste contra el Priscilianismo, no dice ni una palabra de un Concilio celebrado en 447 por cuatro provincias eclesiásticas de España. Su silencio es decisivo; el supuesto Concilio no existió jamás [48].

La verdad es que el silencio de Idacio tiene una gran fuerza, hasta el punto de constituir una seria dificultad contra la hipótesis que hemos propuesto. Pero no exageremos. ¿Es que basta el silencio de un autor, por ilustre que sea, para desechar en virtud de él como apócrifos los documentos positivos históricos que existen en contra? Parece sin duda injusto por sólo eso admitir que Lucrecio de Braga no tenía fundamento ninguno para decir lo que

---

antigüedad cristiana del siglo IV y V las conclusiones enunciadas por Künstle.

[48] Así Gams y Roesler; y modernamente Morin y Kuenstle en los pasajes citados en la nota anterior. Véase por ejemplo la manera cómo procede el último (l. c.). Los documentos a favor del Concilio son: a) El texto de la carta de S. León a S. Toribio; esa carta es apócrifa. b) El título del Símbolo; es de un colector posterior, inspirado en las palabras citadas del Bracarense. *c*) Las Actas del Concilio de Braga; como se trata de un testimonio de 120 años después de los acontecimientos, sería preciso se apoyase en otros documentos de la época; ahora bien, esos no existen, a pesar de que poseemos la crónica de Idacio, donde no podía faltar la mención del Concilio si de hecho se hubiera celebrado. Luego el Concilio no existió.

decía [49], a pesar de que alude expresamente a las Actas de Toledo como conocidas de todos [50]; o suponer que el título no es sino una ficción de Martín de Braga, para sacar partido a favor de su construcción poética del Primado Bracarense [51]. Son inconvenientes que provienen de aceptar como suprema norma decisiva el silencio de Idacio. Lo obvio parecería proceder inversamente; aceptar los documentos que existen, y según ellos tratar de explicar el silencio del famoso historiador. Y aun si no se llegase a obtener una explicación satisfactoria de éste, no por eso parece se debería negar el valor demostrativo de aquéllos.

Se ha querido desvirtuar el valor del silencio de Idacio, haciendo notar que ese camino nos llevaría demasiado lejos. De fiarnos tan a ciegas de él, tendríamos que negar la existencia de los Concilios de Constantinopla, Efeso, Calcedonia, Zaragoza (en 380), Arlés y Roma (en 444-445). Idacio no los nombra [52]. Esta consideración tiene su fuerza; pues no es del todo exacto, como se ha respondido [53], que Idacio sólo quiere escribir una crónica de España, no una historia universal de la Iglesia. Recuérdese que él habla de S. Juan Crisóstomo, de S. Paulino, de S. Cirilo; que trata de muchas herejías no españolas; que expresamente indica en el prólogo su intención de completar la crónica de Eusebio y S. Jerónimo [54]. Sin embargo, es cierto que tratándose de un Concilio español y antipriscilianista su silencio es menos explicable.

También se ha intentado explicar este silencio suponiendo que en el Concilio de 447 o en su convocación se mezclaron intereses y maneras de ver personales, contrarias a las de Idacio. Su

---

[49] KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 32s.

[50] ML 84, 562s: «Credo... vestrae beatitudinis fraternitatem nosse... (véase el texto más arriba, pág. 56)... Unde quia et *ipsum praescriptae fidei exemplar cum suis capitulis prae manibus his habemus,... recitetur... Lectum est exemplar fidei cum capitulis suis,* quae ne prolixitatem facerent, his gestis minime sunt inserta...».

[51] GAMS, *Kirchengeschichte,* II, 457; ROESLER, *Aurel. Prudentius* 366-369.

[52] MERKLE, *Das Filioque auf dem Toletanum 447* (*Theol. Quartalschr.*, 75 [1893] 424-426).

[53] KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 33.

[54] *Chronicon,...* MGH, *Chronica Minora,* II, 13s.

silencio sería una venganza disimulada [55]. La cosa es posible, pero no hay otros indicios para probarla positivamente.

Un camino más sencillo parece que podría proponerse. Se sabe que para este período de su crónica (427-468) Idacio no utilizó otras fuentes ni documentos, que sus propios recuerdos y experiencias [56]. Ahora bien, como la crónica la escribió su autor en edad ya avanzada [57], nada tiene de extraño que la memoria del buen anciano sufriese de cuando en cuando lagunas y oscuridades. Mas aún, tal vez se puedan señalar positivos indicios de ello. Los Maniqueos de que él habla el año 445, ¿no son en realidad los mismos Priscilianistas que se citan dos años después? [58]. Además, en el resumen que Idacio nos da de la carta de S. León a Sto. Toribio, no nos dice nada del Concilio que el Papa manda se celebre; ¿no es realmente un olvido? [59] ¿Por qué no extenderlo a la celebración misma del Concilio? Al menos esta explicación puede

---

[55] MERKLE, l. c. KUENSTLE (*Antipriscilliana*, 34) quiere excluir esta explicación, haciendo notar que Idacio habla con gran estima de S. Toribio. Pero en absoluto el conflicto podía haber sido con los otros obispos, no necesariamente con el de Astorga.

[56] El mismo IDACIO (*Chronicon*, pról., MGH, *Chronica Minora*, II, 14) nos dice sobre las fuentes de su obra: «Quae, fideli suscipiens cordis intuitu, partim ex studio scriptorum, partim ex certo aliquantorum relato, partim ex cognitione quam iam lacrymabile propriae vitae tempus offendit, quae subsequuntur adiecimus. Quorum continentiam gestorum et temporum, qui legis ita discernes: ab anno primo Theodosii Augusti in annum tertium Valentiniani Augusti, Placidiae reginae filii, ex supra dicto a nobis conscripta sunt studio, vel ex scriptorum stilo, vel ex relationibus indicantum. Exin, inmerito adlectus ad episcopatus officium, non ignarus omnium miserabilis temporis aerumnarum ...». Es decir, que para los años 377-427 utiliza fuentes escritas y orales; para los años 427-468 se vale de su propia memoria. Cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, 633.

[57] El mismo nos dice (l. c., MGH, 13), que escribe «ut extremus plagae, ita extremus et vitae». En realidad Idacio debió nacer hacia el año 390; la Crónica se escribe hacia 467. Cf. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, 632s; FLÓREZ, *España sagrada*, IV, 300ss.

[58] S. León en la carta a S. Toribio habla repetidas veces de la relación existente entre los errores priscilianistas y los maniqueos; cf. ML 54, 682. 683. 689. 690.

[59] Véase el texto: «Huius (Leonis) scripta per episcopi Thoribi diaconem Pervincum contra Priscillianistas ad Hispanienses episcopos deferuntur. Inter quae ad episcopum Thoribium, de observatione catholicae fi-

sólidamente sostenerse, cuando se compagina bien con los documentos positivos históricos existentes a favor del Concilio.

Es decir, que hasta ahora no creemos se hayan traído argumentos decisivos contra la existencia del Concilio de 447; en cambio quedan en pie los testimonios que la afirmam. Concluyamos, pues, que la segunda redacción de nuestro símbolo, preparada por el obispo Pastor a invitación tal vez de Sto. Toribio para el futuro Concilio de 447, fué de hecho aprobada en éste y por lo mismo insertada en las Actas Conciliares.

4. *Fuentes secundarias de la segunda redacción.*

El resultado del párrafo anterior, y aun toda la solución que damos al problema de la autenticidad del Símbolo, recibien una luminosa confirmación con el estudio de las demás fuentes que sirvieron a Pastor para su trabajo. Por eso vamos a investigarlas aquí.

El análisis de las adiciones y cambios introducidos por Pastor en el Símbolo de 400 descubre como fuentes que él tenía delante, los restantes documentos Conciliares del 400 y la carta de S. León a Sto. Toribio. Nada más natural, si se trataba de una revisión de aquel Símbolo hecha para un Concilio que se iba a celebrar por un mandato de S. León contenido en la citada carta.

En efecto, en las Actas Conciliares del 400 parecen estar inspiradas las adiciones sobre la doble naturaleza de Cristo (n. 13 y anatem. 13) y sobre su « *innascibilidad* » (anatem. 6). Para lo primero, léase el siguiente texto de las Actas [60]:

Dictinius episcopus dixit: ... Hoc ... in me reprehendo, quod dixerim *unam Dei et hominis esse naturam* ».

Para lo segundo, compárese el siguiente texto [61]:

« Symphosius episcopus dixit: Iuxta id quod paulo ante lectum est in membrana nescio qua, in qua dicebatur *Filius innascibilis* ... ».

---

dei et de haeresum blasphemiis disputatio plena dirigitur, quae ab aliquibus Gallaecis subdolo probatur arbitrio ». (*Chronicon*, año 447; MGH, *Cronica Minora*, II, 24).

[60] *Exemplar professionum* (Sáenz de Aguirre, III, 26s; Mansi, III, 1004).

[61] *Exemplar professionum* (Sáenz de Aguirre, III, 27; Mansi, III, 1005). Sobre este punto se hablará detenidamente más adelante.

La carta de S. León fué utilizada más largamente por Pastor. En ella creemos encontrar la inspiración para la mayor parte de las adiciones y cambios hechos.

1) Partícula *Filioque* (n. 5, 6). Compárese: « alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit »[62].

2) La identidad entre el Hijo de Dios y el Hijo de Hombre, expresada con mayor claridad y fuerza (n. 19). Compárese: « ideo (sostenían los Priscilianistas) unigenitum dici filium Dei, quia solus sit natus ex virgine »[63].

3) El cuerpo y el alma de Cristo, expresados con más relieve (n. 14; anat. 5). Compárese: « Christum Dominum in vera hominis natura natum non credunt, sed per quamdam illusionem ostentata videri volunt, quae vera non fuerint »[64].

4) La « creación » del alma (n. 21). Compárese: « Nihil omnium creaturarum est, quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit »[65]. El contexto trata del alma humana.

5) Anatematismo 14: la expansión de la divinidad. Compárese: « Ineptum vanumque commentum de extensione quarumdam virtutum ex Deo »[66].

6) Anatematismo 15: la astrología. Compárese: « Fatalibus stellis et animas hominus et corpora opinatur obstringi »[67].

7) Anatematismo 16: licitud del matrimonio. Compárese: « Nuptias damnant et procreationes nascentium perhorrescunt[68].

La fuente inmediata del anatematismo 18, (sobre el bautismo), es más dudosa. Se podría sospechar que fué una carta de S. León a Balconio, carta perdida hoy, pero de cuya existencia se conservan indicios[69].

---

62 S. Leo M., *ep. 15, ad Turib.*, 1 (ML 54, 680s). También sobre esto trataremos después.

63 Ib. 3 (ML 54, 680s).

64 Ib. 4 (ML 54, 682, 690s).

65 Ib. 5, 10 (ML 54, 682s, 684s).

66 Ib. 2 (ML 54, 681).

67 Ib. 11 (ML 54, 684s).

68 Ib. 7 (ML 54, 683s).

69 En el manuscrito de *Verona 61*, se lee el siguiente título: « ex epistola Leonis ad Balconium », al que no sigue texto ninguno. Pero en el manuscrito de *Luce 590* se añade el resumen: « ternam mersionem fieri in baptismo ». Cf. Maasen, *Geschichte*, 659s.

Finalmente no hemos podido determinar la fuente inmediata del anatematismo 17, sobre el uso de carnes en la comida.

Así se ve cómo hizo Pastor su obra de retoque y ampliación del Símbolo de 400. Este símbolo formaba siempre la base del suyo, ni lo cambiaba sino ligeramente, y sólo para dar mayor claridad a las expresiones. Lo que se añadió era para completar la serie de errores Priscilianistas, teniendo sin duda en cuenta además la atmósfera cristológica en que se vivía entonces. Como el Símbolo se preparaba para un Concilio antipriscilianista, en ningún sitio mejor se podía inspirar Pastor que en el anterior Concilio de igual carácter y en el tratado que con igual destino acababa de llegar de Roma. Añadimos en un cuadro de conjunto las fuentes secundarias de Pastor:

(n. 5. 6.)	Partícula *Filioque* . .	*S. León a Sto. Toribio, 1.*	
(n. 13)	Dos naturalezas en Cristo	*Exemplar Professionum.*	
(n. 14)	Realidad del cuerpo de Cristo	*S. León,*	*4,17.*
(n. 19)	Identidad entre el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre	» »	*3.*
(n. 21)	Creación del alma humana	» »	*5,10.*
(an. 5)	Expresión especial del alma de Cristo	» »	*4,17.*
(an. 6)	Innascibilidad de Cristo	*Exemplar Professionum.*	
(an. 13)	Dos naturalezas en Cristo	» »	
(an. 14)	Expansión de la Divinidad	*S. León,*	*2.*
(an. 15)	Astrología	» »	*11,14.*
(an. 16)	Matrimonio	» »	*7.*
(an. 17)	Uso de carnes	?	
(an. 18)	Rito bautismal	*S. León a Balconio.*	

Este resultado de las fuentes secundarias utilizadas por Pastor es, como decíamos, una confirmación de la solución que al problema hemos dado. Porque es natural que Pastor utilizase esas fuentes si se supone que su símbolo se concebía como una ampliación del Símbolo de 400 detinada a recibir su autoridad de un Concilio como aquél.

* * *

Resumamos, pues, todo nuestro trabajo para la solución del problema crítico. La historia de las soluciones propuestas a lo largo de cuatro siglos nos ha enseñado ante todo que las vacilaciones de los autores, como las oscilaciones en los datos mismos del problema, requerían para poder ser apreciadas completa y seguramente un estudio detenido de la transmisión manuscrita del llamado Símbolo Toledano.

Ese estudio nos ha dado por resultado una doble redacción del Símbolo con caracteres peculiares y constantes para cada una. Teníamos la base sólida para una solución integral del problema.

La comparación de esas dos redacciones entre sí, cuyo texto crítico nos ha sido preciso fijar antes, nos ha llevado a la conclusión de que el Símbolo, editado primero en una forma más breve, fué después reeditado con adiciones y retoques de importancia.

Partiendo de ese resultado hemos podido determinar más adelante que la primera de esas dos redacciones se debe al Concilio Toledano del año 400; la segunda, compuesta por el obispo de Palencia Pastor en 447, o se hizo ya desde luego para el Concilio (tal vez Toledano) de ese año, o al menos parece que fué en él recibida y aprobada.

Esta solución, que tiene cuenta con los diversos datos que hay que armonizar, parece ser la única solución integral del problema. Los elementos dispersos que la componen, no son nuevos en su mayoría; la síntesis parece serlo.

PARTE II

El problema histórico-dogmático

CAPITULO I

El problema histórico-dogmático del Símbolo Toledano a través de la investigación

Puede decirse con razón, que el problema crítico del símbolo Toledano I ha absorbido casi por completo el trabajo y la investigación de los que al estudio de dicho símbolo se han consagrado. Sólo aisladamente se han tocado problemas de otro género, como seran los muchos que ofrece la famosa *Regla de fe* desde el punto de vista histórico-dogmático.

El Símbolo se ha utilizado, es cierto, para caracterizar los errores priscilianistas. Pero apenas se ha hecho más. Resumiremos lo que en esto hemos encontrado.

La presencia en nuestro símbolo de la famosa partícula *Filioque* para expresar la procesión del Espíritu Santo no podía menos de atraer la atención de los investigadores. Así fué desde antiguo; pero más bien lo que en la partícula quería verse era un criterio para decidir de la autenticidad misma de la *Regla de fe*. Es decir, que el interés histórico-dogmático aun en este caso estuvo en segundo término. Por lo mismo, lo que más se discutía era la genuinidad del *Filioque* en el Símbolo. Ya Baronio quiso defender la genuinidad aludiendo a la carta de S. León a Sto. Toribio, donde el sabio historiador vió el origen de la partícula, que según él desde entonces quedó oficial en España [1].

En cambio para Quesnel el asunto era mucho más complejo.

---

[1] *Annales ecclesiastici,* ann. 447, XIX-XXIV (edic. de *Mansi,* VII, 610 s). Cf. PETAU, *De Trinitate,* VII, cp. 2, n. II.

El *Filioque*, en efecto, no se leía en lo que para él era el texto primitivo del Símbolo, es decir, la primera redacción [2]. De donde concluyó sin más que era una interpolación posterior [3].

Como tal la miró también Ceillier [4]. Por el contrario Flórez no vió dificultad ninguna en admitir que la partícula fuera genuina en el símbolo del 400 [5], mientras que el carmelita Cacciari el mismo año defendía contra Quesnel la manera de ver de Baronio [6]. Con más acierto hablaron los Ballerini, para quienes el *Filioque* es una de las adiciones hechas en 447 al símbolo de 400 [7].

Pero cuando la cuestión de la genuinidad del *Filioque* en el Toledano llegó a su punto más agudo, fué cuando en 1886 apareció la obra de Rösler sobre Prudencio. Más arriba hicimos notar, que según Rösler la dificultad capital por la que no se quería admitir la autenticidad del Símbolo (léase 2ª redacción) como obra del Concilio de 400, era la presencia en ella del *Filioque*, que se creía más bien inspirado en la carta de S. León. Esta dificultad quiere deshacerla Rösler, pretendiendo probar que el *Filioque* se encuentra ya en las obras de Prudencio escritas hacia el 400. Es decir, que nada tiene de particular hallar en el Concilio una fórmula que entonces mismo no faltaba en Prudencio; y por lo tanto la partícula es genuina en el Símbolo de aquel Concilio [8].

Al libro de Rösler consagró especial estudio Merkle, dedicando un largo artículo a la cuestión del *Filioque* y sus relaciones con el

---

[2] Véase el texto crítico (pág. 305) y el cp. 3º.

[3] *Dissert. XIV in Cod. Canonum, de Libellis fidei,* VIII, 2 (ML 56, 1054). Es curioso que Quesnel rechaza la partícula como interpolación posterior, porque supone que el Símbolo es de S. Agustín; en cambio precisamente en el Doctor de Hipona se ha querido ver la fuente inmediata del *Filioque*.

[4] *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques...,* XIV, 624-626. Como para él la *Regla de fe* (sin más distinciones) es del 447, resulta que el *Filioque* sería posterior aun a esa fecha. Esta manera de ver no está tan clara en Quesnel.

[5] *España sagrada,* VI, 92-95. Recuérdese que para Flórez el Símbolo es de 400.

[6] *Exercitaciones in universa S. Leonis M. opera. — De Priscillianistarum haeresi et historia,* cp. 15 (ML 55, 1048 s).

[7] *Observationes in dissert. XIV Quesnelli,* II, III (ML 56, 1071).

[8] *Aurelius Prudentius Clemens,* 363 ss.

Toledano. El *Filioque* no está en Prudencio; las frases equivalentes no indican sino que la doctrina, (no la fórmula), era general en la teología de la época. La tesis de Rösler es, pues, inconsistente; y el Símbolo precisamente por contener la debatida partícula, aparte de otras muchas razones, no puede ser del 400 [9].

Al principio del presente siglo la cuestión del *Filioque* en nuestro símbolo toma el carácter que hoy se suele dar como definitivo, gracias al influjo de Künstle. Para él la partícula es sin duda genuina a mediados del siglo V en la pluma del obispo Pastor; se sabe que Künstle no considera más que la segunda redacción [10]. Pero Künstle ha creído encontrar el *Filioque* en España ya antes de terminar el siglo IV, desde la llamada *Fides Damasi* que él atribuye al año 380 [11]. El influjo decisivo del profesor alemán en este punto puede verse comparando con sus conclusiones los estudios más modernos sobre el *Filioque* [12].

Tal es a grandes rasgos la historia de los trabajos a que ha dado lugar la célebre partícula trinitaria, en conexión con nuestro símbolo.

Otro aspecto histórico-dogmático del Toledano que se ha investigado algo, es la « *innascibilidad* » de Cristo condenada en el anatematismo 6º de la segunda redacción. Esta cuestión al contrario de la anterior se ha tratado más bien desde el punto de vista de la historia de los dogmas. Künstle ha visto en la doctrina de la « *in-*

---

[9] *Das Filioque auf dem Toletanum 447* (*Theologische Quartalschrift*, 75 [1893] 408-429).

[10] La fecha que da Künstle al símbolo de Pastor es 400-450 (cf. *Antipriscilliana*, 68, 218). Para la genuinidad del *Filioque* en el mismo, cf. *ib.*, 43, 123.

[11] La *Fides Damasi* procede en la opinión de Künstle del Concilio de Zaragoza (380); cf. *Antipriscilliana*, 54. Por eso llama la atención leer en el aparato crítico de dicho símbolo (*ib.*, 48): « Pater genuit Filium, non voluntate (nec necessitate, sed natura), stammt aus Agustinus, De Trinitate, XV, 22 ». Anterior también a 400 es, según Künstle, el Atanasio (*ib.*, 233, 235); el llamado Toledano IV es del 400 (*ib.*, 68); ambos tienen « a (ex) Patre et Filio ».

[12] Véase, por ejemplo, E. MANGENOT, *L'origine espagnole du Filioque* (*Revue de l'Orient chrétien*, 11 [1906] 96 ss); A. PALMIERI, *Filioque* (DTC, V, [1913] 2309s); E. KREBS, *Filioque*, (*Lex. für Theol. und Kirche*, III [1931] 1039). Con más cuidado se expresa CAVALLERA, *Thesaurus*, 284 s.

nascibilidad » de Cristo, y en la frase « *Filius innascibilis est* », la expresión concreta y popular de los errores trinitarios priscilianistas, el « Schibboleth » del Priscilianismo, el punto céntrico de su herejía [13]. Todo ello se ha de entender como una negación de la generación eterna del Verbo, no en la dirección arriana, sino más bien en la línea ebionístico-sabeliana de Marcelo de Ancira y Fotino de Sirmio [14].

Después de Künstle, Babut ha consagrado unas páginas al mismo problema de la « *innascibilidad* ». El decidido defensor de Prisciliano y su secta no descubre ni de lejos un posible parentesco de éstos con Marcelo y Fotino; para él, el sentido más probable del « *innascibilis* » priscilianista es, que la existencia de Cristo no había comenzado *in tempore;* pensamiento, dice él, completamente ortodoxo, falseado por los enemigos del priscilianismo al dar a la frase un sentido fotiniano [15].

Por último es necesario decir aquí algo de las investigaciones más generales de Künstle, tántas veces citadas, y que tan a la mano tendremos que tener en lo sucesivo. La obra de Künstle, (el *Antipriscilliana* sobre todo, porque *Eine Bibliothek der Symbole* no es sino su preparación y su base crítica), supone un esfuerzo de investigación y de concentración hacia un punto de elementos dispersos, que no tiene nada de vulgar. Precisamente eso, y el colocar el problema sobre todo en el estudio de los símbolos y fórmulas de fe, es lo que ha hecho la fortuna literaria de Künstle; desde hace 30 años en la historia de los dogmas como en teología histórica se vive largamente de él y de su obra. El mayor valor de ésta, (y es precisamente el punto que en este lugar nos interesa más), está en que se trata de una investigación preferentemente simbólica; es decir, donde tienen el primer puesto esa multitud de símbolos españoles, tan poco estudiados, pero de tanto interés para la historia de los dogmas. Es innegable el mérito de Künstle en haber acometido el primero con extensión y amplitud, y hasta ahora el único, el inmenso trabajo de encuadrar en su verdadero marco histórico todo ese material riquísimo casi inexplo-

---

[13] *Antipriscilliana*, 139 s.

[14] *Ib.*, 140 s.

[15] *Priscillien et le Priscillianisme*, 264-267.

rado. Podrá no seguirse sus conclusiones [16]; pero el mérito de iniciador le quedará siempre.

La obra de Künstle no se concreta al símbolo Toledano. Se refiere a toda la literatura priscilianista y antipriscilianista, con preferencia a la literatura simbólica.

Como una de las piezas más notables pertenecientes a esta literatura, nuestro símbol tiene su puesto en la obra. En ella queda encuadrada la *Regla de fe* Toledana (el símbolo de Pastor, dice Künstle), en una teoría sobre las características de los símbolos antipriscilianistas. Esto equivale a una interpretación histórico-dogmática del Símbolo en su conjunto, donde se hacen resaltar además de los puntos sobre el *Filioque* y la *innascibilidad* que en párrafos anteriores hemos tocado, otras diversas fórmulas trinitarias, cristológicas y escatológicas, junto con determinadas apreciaciones sobre la contextura misma del Símbolo [17]. Es el único estudio en que se ha pretendido colocar nuestro símbolo en su verdadero marco histórico; por lo mismo, era preciso dejarlo aquí consignado.

Con la obra de Künstle se enlaza el problema que nosotros queremos investigar. No que coincida con el de Künstle; pero sí

---

[16] Nosotros mismos nos veremos precisados a abandonarlas en bastantes ocasiones. Dos defectos fundamentales hay a nuestro juicio en las investigaciones de Künstle, defectos que le llevan demasiado frecuentemente a resultados insostenibles. El primero es el cariño excesivo con que desde un principio miró el códice *Augiense XVIII* y su colección simbólica; ese cariño ha dado por fruto una preferencia del testimonio de ese manuscrito sobre todos los demás, que la mayor parte de las veces resulta injustificada. El segundo defecto es más grave; consiste en la interpretación de los documentos que maneja, leyéndolos siempre con ojos priscilianistas o antipriscilianistas. Esta visión unilateral de documentos complejísimos, iniciada en *Eine Bibliothek des Symbole*, pero acentuada mucho más en *Antipriscilliana,* y llevada adelante hasta el fin sin miedo a la cronología ni a la paternidad establecida hace tiempo de numerosas obras literarias, ha producido, según la frase de dom De Bruyne (*Rev. Bén.*, 23 [1906] 304), una verdadera revolución en el estudio de los símbolos. Por lo demás, este último defecto radical de la obra de Künstle lo notaron ya desde el principio De Bruyne (*l. c.*), Babut (*Priscillien et le Priscillianisme,* 17), etc.

[17] Esta teoría está dispersa por todo el libro; compárense, por ejemplo, *Antipriscilliana,* 49-54, 66, 84-87, 88-91, 103-116, 135-141, 163-170, 185 s, 192-194, 196-202, 217-221.

que a ninguno se le acerca tanto. Nosotros abordamos el estudio del símbolo Toledano, como Künstle, desde el doble punto de vista simbólico y antipriscilianista; pero nos diferenciamos del investigador alemán, en que preferimos el primer aspecto al segundo. La razón fundamental está en que el antipriscilianismo de nuestro símbolo es reconocido de todos; en cambio el matiz particular que su fórmulas puedan ofrecer desde el punto de vista de la literatura simbólica no parece esté suficientemente estudiado.

En efecto, es un hecho que se impone a cualquiera que penetre un poco en la literatura simbólica, que los símbolos Toledanos, a pesar de sus mutuas diferencias, forman entre sí un núcleo con características bastantes para determinarlo, ya sea en su estructura externa, ya en el colorido de su fórmulas; núcleo que, se extiende a otros muchos símbolos, como veremos. Si se comparan un momento estas fórmulas con la del Símbolo Apostólico, por ejemplo, sorprenderá sin duda no sólo la mayor exuberancia de expresión, sino además ese tono menos histórico y más abstracto, con que los conceptos se van vaciando poco a poco en moldes de precisión didactica, de intención expositiva, que culmina en los símbolos Toledanos XI y XVI, verdaderos tratados teológicos perfectos. Ahora bien. ¿cómo se ha hecho ese tránsito dentro de la literatura de los símbolos?; ¿cómo se ha iniciado esa tendencia característica de los símbolos españoles? Si miramos el problema así propuesto a través de la teoría de Künstle, la solució sería, que ese tránsito y ese cambio los provocó en España el Priscilianismo. ¿Es exacta esa solución?

Ese problema, que, como se ve, se reduce al origen de un tipo especial de símbols, lo ponemos concretamente en el Toledano I, porque nos parece encontrar en él una base histórica sólida, que no nos ofrecen otras piezas simbólicas. Pero nosotros no podemos investigar el problema en toda su amplitud. Nos concretamos al estudio de la parte trinitaria del Símbolo. La razón de escoger esta parte es que precisamente en las fórmulas trinitarias es donde el núcleo de símbolos que estudiamos tiene mayor significación histórico-dogmática. Recuérdese, por ejemplo, el uso constante que de los símbolos Toledanos hacen los teólogos en el tratado *de Trinitate.* Sin embargo, no omitiremos un estudio de carácter más general, por creerlo indispensable para nuestro trabajo.

Investigamos, pues, concretamente, qué puesto pertenece históricamente al Toledano I, (hablamos de ambas redacciones), sobre todo a sus fórmulas trinitarias, dentro de la literatura de los símbolos. Lo que equivale a decir, cuáles son sus precedentes literarios e históricos.

El resultado que obtengamos nos dará algo más que la mera inteligencia de este símbolo; iluminará además todos los otros que convienen con él en un conjunto de características comunes.

CAPITULO II

El esquema simbólico del Toledano I, y su posición histórica en la literatura de los símbolos

Antes de examinar en detalle la parte trinitaria de nuestro símbolo y las diferentes fórmulas que la componen, parece necesario un estudio de conjunto del mismo, fijando su posición histórica con relación a otros símbolos conocidos; ese estudio nos dará una base sólida sobre la que edificar toda nuestra investigación posterior.

Para obtenerlo nos vamos a detener en el esquema que presenta el Símbolo, en su estructura y armazón exterior, que él tiene de común con un gran número de piezas literarias similares, sobre las que necesariamente habrá de fijarse nuestra consideración.

Un primer carácter ofrece el esquema del símbolo Toledano I, que por no ser de particular importancia trataremos brevemente antes de entrar en el estudio detenido de lo que constituye propiamente el esquema de nuestro símbolo: nos referimos a la unión de los anatematismos (12 o 18 según las diversas redacciones) con el cuerpo mismo del Símbolo [1].

Anteriormente al nuestro (es decir, antes del 400), sólo hemos

[1] Que los anatematismos pertenecen y pertenecieron siempre al Símbolo se prueba con toda la trasmisión manuscrita (cf. parte I, cp. 2º); la única excepción que conocemos (ib., p. 20) no lo es en realidad, porque en ese caso se ve que los anatematismos están separados por el colector para unirlos con los del Concilio de Braga (cf. KUESTLE, *Eine Bibliothek*, 8, 25).

encontrado dos símbolos que ofrezcan también anatematismos: la fórmula primera de Sirmio (a. 351) y el *Tomus Damasi* (ca. 379). En éste último se añaden los anatematismos al Símbolo Niceno algún tanto variado; en aquélla primera, a un símbolo nuevo [2].

¿Se inspiraron ahí los Padres Toledanos del 400? No habría dificultad en admitirlo, sobre todo del *Tomus Damasi,* ya que ambas fórmulas eran conocidas en España por esa época [3]. Más aún, veremos que las semejanzas con el *Tomus Damasi* recurrirán repetidas veces en el curso de nuestro estudio.

En cambio sería difícil asignar un lazo real entre nuestro símbolo y las fórmulas ariminenses que nos conservó S. Jerónimo [4], dado sobre todo el carácter doctrinal de este último documento [5]. Lo que sí creemos es que este uso de añadir anatematismos a los símbolos tiene su primer origen en el Símbolo Niceno. Precisamente el anatematismo Niceno τοὺς δὲ λέγοντας..., ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ... ἐκκλησία, es el que sirve de unión entre el símbolo propriamente dicho y los anatematismos, tanto en la fórmula sirmiense come en el *Tomus Damasi* [6]. Ese indicio y el hecho de que el Símbolo de Nicea introduce una nueva era en la literatura simbólica, nos inclina a ver en el Niceno el origen de esta clase de símbolos con anatematismos.

Sea de esto lo que fuere, lo que más nos interesa es el esquema que presenta en el Toledano I el símbolo propriamente dicho. Eso es lo que vamos a estudiar ahora detenidamente.

---

[2] El *Tomus Damasi* en Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima,* I, 283 ss. La fórmula sirmiense en Hahn, *Bibliothek der Symbole,* 160.

[3] El *Tomus* se propagó extraordinariamente, y más de una vez en unión con textos españoles, como veremos. La fórmula de Sirmio se conocía en España al menos a través de la traducción de S. Hilario (*De Synodis,* 38; ML 10, 509).

[4] *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi,* 17-18 (ML 23, 170-171).

[5] Mucho menos parece haber relación entre el Toledano y los anatematismos de Ancyra (a. 538), ya que éstos no están unidos a un símbolo sino separados de por sí; cf. S. Hilario, *De Synodis,* 12-26 (ML 10, 489-500).

[6] Un caso parecido y que podía mirarse como un estadio intermedio, no lo da la fórmula de Filipópolis (a. 343); cf. Hahn, 158.

1. *Clasificación de los esquemas simbólicos.*

Para ver el puesto que el esquema del Toledano ocupa en la literatura simbólica, fuerza es clasificar de algún modo los diversos esquemas de símbolos. Esta clasificación, que no hemos visto hecha hasta ahora, no podrá ser de un rigor matemático, sino que habrá de entenderse de un modo moral y aproximativo, ya que otra cosa nos llevaría demasiado lejos teniendo que dividir y subdividir muchos de los esquemas indefinidamente [7].

Esquema I: fórmula trinitaria simple:

Credo in Deum Patrem...
et in I. C. ...
et in Sp. St. ...

Este esquema es más hipotético que real. Sin embargo, con alguna modificación (es decir, con la adición de una cláusula final breve), se da por ejemplo en algunos símbolos egipcios [8].

Esquema II: fórmula cristológica simple:

Credo in I. C. ...,
natum...,
passum...,
mortuum...

También este esquema, correspondiente y como paralelo al anterior, puede llamarse hipotético; los ejemplos que de él se conocen más que a la literatura simbólica [9], pertenecen al género de la liturgia eucarística [10].

---

[7] En esta clasificación, al referirnos a HAHN, damos en general los símbolos con la denominación que allí tienen, sin querer por eso aprobarla ni prejuzgarla. Creemos que de esta manera se facilita la verificación.

[8] Cf. *Rev. Bén.*, 26 (1909) 42 s; HAHN, 140-141; H. LIETZMANN, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses*, 226 ss). El símbolo de Eunomio (HAHN, 190), que presenta un esquema parecido, es el resumen de un símbolo mayor.

[9] Véanse el «Símbolo de unión» antioqueno del año 433 (HAHN, 170) y las profesiones de fe de Calcedonia, a. 411 (HAHN, 146 s) y Constantinopla, a. 681 (HAHN, 149). Estas piezas conservan ya poco del carácter de símbolos. Lo mismo vale de otras fórmulas, como la de Leporio (HAHN, 138, 139) y la conocida con el nombre de *S. Athanasii de Incarnatione Verbi* (HAHN, 195).

[10] Cf. LIETZMANN, *l. c.* 239-241, donde se dan ejemplos de las Constituciones Apostólicas y de la liturgia Mozarábica.

Esquema III: fórmula trinitaria desarrollada abstractamente:

Credo in Deum, P. et F. et Sp. St. ...

Pater non est Filius...

Tres Pensonae..., unus Deus...

Este esquema presenta múltiples variantes. Su nota característica consiste en la declaración más extensa del misterio Trinitario por medio de contraposiciones de los conceptos; esta declaración sigue a la simple confesión del Misterio [11].

Esquema IV: fórmula trinitaria desarrollada históricamente en el 2º artículo, y con una cláusula final [12]:

Credo in Deum Patrem...

et in I. C. ..., qui natus est...,

passus...,

mortuus.

et in Sp. St. ...

Sanctam Ecclesiam...

Este es el esquema del Símbolo Apostólico (*Romanum vetus*) y se repite frecuentemente en la literatura simbólica; la explicación está en el hecho de que son muchos, sobre todo en Occidente, los símbolos que se fundan en el Apostólico [13]. Con algunas variantes, es decir sin la cláusula final, y con adiciones de carácter más abstracto que histórico en el 2º artículo, se encuentra este

---

[11] Cf. *Fides Faustini* (HAHN, 202), *Fides S. Ambrosii episcopi* (HAHN, 203), «*Clemens Trinitas*» (DENZINGER, 17 s; *Gregorianum*, 14 [1933] 487 s), de todas las cuales fórmulas hablaremos más adelante. Véanse también el símbolo Toledano III (HAHN, 177) y el de Ulfila (HAHN, 198).

[12] Designamos con el nombre genérico de «cláusula final», la última parte, que en el Símbolo Apostólico y en el Romano se va desarrollando poco a poco, y con la que se terminan muchos símbolos después de la confesión de la Trinidad o la Encarnación. Contra de diversos miembros según los diversos símbolos; la Iglesia, el bautismo, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne...

[13] HAHN, 17-20, 23-30, 32-93, 95-99, 101, 103, 113, 119-133, 137; donde se reproducen las diversas formas del símbolo bautismal en las diferentes Iglesias. Véanse además los símbolos de Arrio (HAHN, 187), de Charisio, a. 431 (HAHN, 221), De Teodulfo de Orleans, s. IX (HAHN, 242), el Constantinopolitano (HAHN, 144) y las varias fórmulas antioquenas del año 431 (HAHN, 153, 154, 156), etc.

mismo esquema en el Niceno y en una multitud de símbolos que dependen de él [14].

Esquema V: fórmula trinitaria como la del esquema III, con cláusula final; a continuación fórmula cristólogica equivalente, con nueva cláusula final:

Credo in Deum, P. et F. et Sp. St...;
non tres Deos...
Sanctam Ecclesiam...
Credo in I. C...,
natum, passum...;
una persona..., duabus naturis...
Remissionem peccatorum...

Esquema en que se funden las fórmulas del III y el IV; éste último más bien según el modelo del Niceno. Aparece de cuando en cuando con más o menos modificaciones [15].

Esquema VI: a) fórmula trinitaria como en el esquema III;
b) *fórmula cristológica correspondiente;*
c) *cláusula final*:

Credo in Deum, P. et F. et Sp. St...;
Non tres deos...
Filius incarnatus est...;
duabus naturis..., una persona...;
passus, crucifixus, mortuus...
Ecclesiam catholicam...

Es el esquema del Toledano I, y por lo mismo lo examinaremos más despacio. A parte del nuestro, hemos podido reunir los siguientes símbolos de este esquema, con los que sin duda la enumeración no será todavía completa:

---

[14] HAHN, 142 s. Así por ejemplo el símbolo de Capodocia según Auxencio (HAHN, 134), el de Eusebio (HAHN, 188), el de S. Atanasio (HAHN, 194), el de Germinio de Sirmio (HAHN, 192), el de S. Basilio (HAHN, 196), las fórmulas del de Filipópolis, a. 343-344 (HAHN, 158), la primera y la cuarta de Sirmio, a. 351 y 359 (HAHN, 160, 163), las de los sínodos de Nike a. 359 (HAHN, 164), Rimini, a. 359 (HAHN 166), Constantinopla, a. 360 (HAHN, 167), Roma, a. 380 (HAHN, 199), etc.

[15] Véase por ejemplo los símbolos de las Iglesias armenia y egipcia (HAHN, 138, 139).

El *Libellus fidei* (= *Fides Romanorum, Fides Foebadii*) y la *Fides Damasi;* s. IV [16].

Fides Hieronymi; ca. 381 [17].

Símbol reproducido por Baquiario y Rufino; ca. 400 [18].

Una serie de símbolos pelagianos: de Pelagio, Celestio, Julián de Eclana y Teodoro de Mopsuestia; 417-428 [19].

Símbolo de Gennadio [20].

El *Quicumque* o símbolo Atanasiano [21].

Símbolo del Papa Pelagio I; 557 [22].

Símbolo de S. Gregorio Magno; 590 [23].

---

[16] HAHN, 189, 201, 200. Hablaremos de ellos más largo.

[17] Inédita en cuanto sabemos; texto en el apéndice I. De la cronología hablaremos más abajo.

[18] BAQUIARIO, *De fide* (ML 20, 1025-1028; HAHN, 208); RUFINO, *Apologia ad Anastasium* (ML 21, 624-625).

[19] HAHN, 209, 211, 215, 216. El de Celestio falta en Hahn; puede verse en ML 48, 498-505 la reconstrucción del mismo hecha por Garnier. El símbolo de Teodoro de Mopsuestia, de cuyo texto latino ha dado una edición recientemente SCHWARTZ (*Acta Conciliorum oecumenicorum,* I, 5, 23-25), es en cuanto sabemos el único símbolo oriental que verdaderamente pertenezca a este esquema. Hay otros que tienen analogías con el; cf. HAHN, 197 (de S. Gregorio de Nisa), 204 (de Apolinar), 233 (de Sofronio de Jerusalém). Sobre los símbolos pelagianos, cf. GARNIER, *De libellis scriptis ab auctoribus et praecipuis defensoribus haeresis pelagianae;* es la quinta entre las 7 disertaciones, que como apéndice II acompañan a su edición de Mario Mercator (París, 1673); está reproducida en ML 48, 445-536. Cf. BARDENHEWER, III, 319; IV, 514, 516. Sobre el símbolo de Julián de Eclana, cf. A. BRUCKNER, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* (TU, XV, 3; Leipzig, 1897) 31 s; quien contra la opinión hoy corriente niega que dicho símbolo sea de Julián y lo atribuye a unos obispos italianos que lo remitieron al Patriarca de Aquileya, Agustín (404-434).

[20] HAHN, 239. Sobre la cronología hablaremos después.

[21] HAHN, 150. Texto crítico hecho por TURNER, *Journ. th. St.,* 11 (1909-1910) 401-411. Sobre la fecha de composición, más adelante.

[22] HAHN, 229; MGH *Epistulae,* III, 78 s. La autenticidad no parece dudosa (cf. SILVA-TAROUCA, *Nuovi Studi,* I, 61, nt. 1), a pesar de que Pitra habiéndolo encontrado anónimo, lo atribuyó al Papa Vigilio (cf. *Spicilegium Solesmense,* IV, XII ss); en esta edición de Pitrà se ha unido con el Símbolo un fragmento de otra carta del mismo Papa (cf. MGH *Epistulae,* III, 82, nt.). Cf. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol.* II, 808 s, nt. 76.

[23] HAHN, 231. La autenticidad la discutiremos más adelante.

Símbolos de los Concilios Toledanos IV (633), VI (638), XI (675), XVI (693)[24].

Símbolo de los Sínodos de Milán y Roma, y de S. Agatón; 680[25].

El *Libellus de Trinitate;* s. VII[26].

Símbolo de Paulino de Aquileya; 794[27].

Símbolo del Sínodo Forojuliense; 796-797[28].

Símbolo de Alcuino; 802[29].

La *Credulitas christiana verissima;* s. VIII-IX[30].

Varios símbolos Carolingios; s. VIII-IX[31].

Varios símbolos germánicos; s. XI-XIV[32].

Tal es el cuadro general de los símbolos pertenecientes a este esquema[33]. Que estos símbolos forman entre sí una unidad lite-

---

24 Hahn, 168, 170, 180, 182 (ML 84, 531-536). Para la cronología, cf. apéndice II.

25 Hahn, 183, 184, 236. Estos tres símbolos, tal como se conservan, suponen ciertamente el Concilio Constantinopolitano II (a. 553) y están en evidente relación con el Constantinopolitano III (a. 680); basta comparar los textos para convencerse de ello. El símbolo de Milán, separado de las Actas del Concilio, lo editó dos veces Mai (*Scripturum veterum nova collectio*, VII, 161; y *Nova Bibliotheca Patrum*, I, 463), tomándolo del ms. *Vat. lat.* 5755. De tal separación no se sigue, como quiere Kuenstle (*Antipriscilliana*, 111-112) que el símbolo sea anterior al Concilio.

26 Hahn, 239. Este símbolo, editado primero por Caspari (*Kirchenhistorische Anecdota*, I, 308-310), no se debe confundir con la *Fides S. Hieronymi* publicada por dom Morin (*Rev. Bén.*, 21 [1904] 3; *An. Maredsolana*, III, 3, 199 s). Sobre la fecha asignada, cf. Caspari, *l. c.*, XXVI y Kattenbusch, II, 402 s, nt. 74. Sobre la falsa atribución a S. Jerónimo, cf. Caspari, *l. c.*, XXV, nt. 3.

27 ML 99, 159 s.

28 ML 99, 293 ss; Mansi, XIII, 842-844. Sobre la fecha del símbolo, cf. Hefele-le Clercq, III, 1093.

29 El texto, en su obra *de Fide S. Trinitatis* (ML, 101, 56-58).

30 Editada por Fischer, *Sahagún und Toledo* (*Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. — Spanische Forschungen*, 3 [1931] 296 s, nt. 38). Sobre este símbolo, vease *Gregorianum*, 14 (1933) 497-500.

31 Hahn, 243, 244, 246.

32 Hahn, 100, 102, 104-107, 109-112, 114, 117. Cf. *ib.*, 94.

33 Hemos propuesto la cronología que nos ha parecido más probable. No todas las fechas se admiten por todos. En el párrafo siguiente discutiremos algunas que nos interesan más.

raria, es evidente. Las características son tales y tan constantes, que no se explican por un azar. El centro de esa unidad literaria hay que ponerlo en España; no sólo porque los principales entre esos símbolos son españoles, sino también por la influencia que éstos han ejercido en los demás. Sin embargo, no es éste lugar de extendernos en exponer más lo dicho. El punto que aquí nos toca investigar es más bien, qué puesto ocupa nuestro símbolo dentro de ese esquema simbólico.

2. *Posición del Toledano I dentro del esquema simbólico VI.*

Como quiera que lo que buscamos ahora es sobre todo ver si se puede determinar el símbolo o los símbolos que han influído en el esquema del Toledano I, ante todo hemos de excluir los que son cronológicamente posteriores a la primera redacción del nuestro, ya que la segunda ha conservado simplemente el esquema de la anterior.

Excluídos, pues, los símbolos posteriores al 400, no nos quedan como posibles fuentes simbólicas del Toledano, sino el *símbolo reproducido por Rufino y Baquiario,* la *Fides Hieronymi,* y el conjunto de fórmulas enlazadas con los nombres de *Fides Damasi* y *Libellus fidei.* De cada uno de estos símbolos habrá que examinar en particular el posible influjo. Pero lo dicho supone nuestra cronología. Como hay otros símbolos de este esquema que algunos autores creen ser anteriores, se impone tratar ante todo este punto.

Entre los símbolos citados más arriba Künstle ha negado la genuinidad de los atribuídos a *S. Gregorio Magno* y a *Gennadio.* Ambos son para él piezas anteriores, españolas y antipriscilianistas [34]. Hoy, después que se ha demostrado que la *Definitio ecclesiasticorum Dogmatum* es realmente de Gennadio, no queda razón

---

[34] *Antipriscilliana,* 113-116, 102-106. De la atribución a S. Gregorio parece haber dudado ya KATTENBUSCH (II, 807, nt. 74). El símbolo de Gennadio ya se lo había negado a su autor CASPARI (*Kirchenhistorische Anecdota,* I, XXII s), pero para dárselo a un autor del s. VIII. Esta última teoría la refutó BREWER, *Kommodian von Gaza* (*Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte,* VI, 1-2; Paderborn, 1906) 217-226; cf. TURNER, en *Journ. th. St.,* 8 (1907-1908) 111, nt. 1.

para dudar tampoco de la autenticidad de su símbolo [35]. Sobre el de S. Gregorio, la crítica interna de Künstle no creemos haya conseguido debilitar siquiera los argumentos externos a favor de la genuinidad [36]. De todos modos, el punto es más bien secundario para nuestro intento, porque Künstle pone en la mitad del siglo V la composición de la *Fides Gennadii;* ni creemos, aunque expresamente no lo dice, que adelante mucho más la de la *Fides S. Gregorii*. Así, pues, aun en la teoría de Künstle serían posteriores al 400. Eso nos basta aquí.

No se puede decir otro tanto del *Quicumque* o *Atanasiano*. Se sabe cuántas han sido las tentativas hechas para datar este famoso símbolo y a cuántos y cuán diversos autores se ha atribuído [37]. Hoy está definitivamente probado que el símbolo existía ya antes del año 542, pues S. Cesáreo de Arlés, que murió en esa fecha, lo conoció y utilizó [38]. Pero en realidad existen al presente dos

---

[35] Künstle supone en efecto que el autor del símbolo se inspira en los *Dogmata ecclesiastica*. Nada más natural si es uno el autor de ambas obras. Sobre la genuinidad hoy indiscutible de la última, véase MORIN, *Le Liber Dogmatum de Gennade de Marseille et problème qui s'y rattachent* (*Rev. Bén.*, 24 [1907] 445-455); cf. BARDENHEWER, IV, 596-598. Las semejanzas de expresión que encuentra Künstle entre el símbolo de Gennadio y los símbolos españoles se explican bien admitiendo que estos últimos eran conocidos de Gennadio; consta por ejemplo que conocía la 2ª redacción del Toledano I.

[36] El símbolo, citado ya por Juan diácono (*Vita S. Gregorii*, 22; ML 75, 87 s; sobre esta obra, cf. BARDENHEWER, V, 288), lo reproducen los mejores manuscritos (cf. MGH *Epistulae, II*, p. VIII ss); si los Maurinos lo pusieron en el apéndice del epistolario de S. Gregorio (cf. ML 77, 1327) no es porque dudasen de su autenticidad, pues dicen expresamente lo contrario (cf. ML 75, 283), sino porque no era precisamente una carta (cf. MGH *Epistulae*, II, p. XXIX); lo mismo parece valer de la omisión del símbolo en la edición que del Epistolario del Santo da MGH. Cuanto a la crítica interna de Künstle, nótese que los textos afines por él citados, o son de hecho romanos, o al menos eran conocidos en Roma. El *Filioque* («et Filio») no debe extrañar aunque el símbolo sea romano, pues no se trata de un símbolo *oficial* de aquella Iglesia.

[37] Véase KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 205 s y *Theol. Revue*, 5 (1906) 201-205; BREWER, *Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis*, 2-7; STIGLMAYR, *Athanase (le prétendu Symbole d')*, *Dict. d'Hist. et Geogr. ècclcs.*, IV, 1341-1348; BARDENHEWER, III, 59; RAUSCHEN-ALTANER, 205.

[38] Cf. MORIN, *L'origine du Symbole d'Athanase: témoignage inédit de*

núcleos de hipótesis: el primero se concentra en los últimos años del siglo V, o primeros del siglo VI [39]; y el segundo se remonta hasta las postrimerías del IV[40]. Como se ve, esto último nos toca de cerca aquí. ¿Qué decir, pues, de estas hipótesis? La multitud de teorías propuestas casi únicamente a base de comparación de textos, parece demostrar suficientemente que ese camino no basta. Las fórmulas del *Quicumque* son las ordinarias en la teolgía latina desde el siglo IV; por lo mismo no caracterizan ni un autor, ni una época determinada; si no es posible con el tiempo apoyarlo en consideraciones de crítica externa, (como lo ha hecho con éxito recientemente dom Morin), el método seguido no parece dar más de sí. Creemos con todo que las hipótesis que giran alrededor del 500 tienen mayor probabilidad. Sin embargo, como las otras no están apodícticamente excluídas, nos queda siemper la posibilidad de que el *Quicumque* haya influído en el esquema del Toledano. Pero entre estas teorías hay que hacer una distinción. Una cosa es en efecto la hipótesis de Brewer, (S. Ambrosio autor del Sím-

---

S. Césaire d'Arles (*Rev. Bén.*, 44 [1932] 205-219). Se sabe que a fines del siglo XIX por razones más polémicas que científicas se defendió como época de composición del *Quicumque* el siglo IX. Muratori (1698) lo atribuyó a Venancio Fortunato († 601) y Morin (1911) había sugerido el nombre de S. Martín de Braga († 580), cuando no creía poderse afirmar que S. Cesáreo de Arles lo conoció.

39 Ya de antiguo había señalado esta fecha Quesnel (1675), indicando a Vigilio de Tapso. Modernamente se dan los dos nombres de S. Fulgencio de Ruspe († 532), así Stiglmayr (1925) y Lapeyre (1929), y del mismo S. Cesáreo de Arlés († 542), así Morin (1901, 1913), Cooper-Marsdin (1903), Lejay (1906). Hoy Morin cree más probable que el símbolo no es del mismo S. Cesáreo, sino de otro Arelatense contemporáneo, o poco menos.

40 Antiguamente lo habían atribuído a un escritor de las Galias de 380-450 Usher (1647) y Kollner (1837), y a S. Hilario de Poitiers († 367) Speroni (1750). Recientemente, fuera de la última tentativa de Pasté (1932) de atribuirlo a S. Eusebio de Vercelli (a. 362), las dos teorías más importantes son las de Künstle, que da el símbolo por de un autor antipriscilianista de 380-400, y la de Brewer (1909), aprobada después por Seeberg (1923) y Burn (1925), que lo asigna a S. Ambrosio (a. 382-383). Autores de la primera mitad del siglo V se habían señalado antes S. Vicente de Lerins († ca. 450), Hilario de Arlés († 449), Honorato de Arlés (429), etc. El P. García Villada (*Historia*, II, 2, 157 s), parece inclinarse a la opinión de Künstle.

bolo, año 382-383), y otra la de Künstle (autor antipriscilianista, a. 380-400). Ni la una ni la otra nos parecen poseer la verdad [41]. Pero es innegable que las razones de Künstle son menos consistentes, como el mismo Brewer lo ha demostrado [42].

Sea de esto lo que fuere, aun supuesta la existencia del *Quicumque* antes del 400, nos parece que se habría de negar su influjo en el esquema del Toledano. Basta leer ambos símbolos para ver el distinto carácter que presentan: el Toledano es una *profesión* de fé, el Atanasiano es más bien una *exposición* de la doctrina cristiana; éste tiene un tono más *didáctico*, aquél conserva el tono genuino de los símbolos. De aquí la diversa contextura de ambos, dentro de las líneas generales de un mismo esquema simbólico:

Toledano:	*Quicumque*:
Credimus in unum verum Deum...	Quicumque vult... *opus est ut...*
Hanc Trinitatem... Praeter hanc, nullam *credimus...*	*Fides... catholica haec est,* ut... veneremur... Qui vult ergo..., *ita* de Trinitate *sentiat.*
Hunc Filium Dei (*credimus*) sanctificasse... Hunc et...	Sed *necessarium est... ut* Incarnationem credat. *Est ergo fides recta ut...*
Resurrectionem... *credimus...*	
	Haec est fides catholica...

Se ve que el tono del Atanasiano es doctrinal y catequético, con ese estilo de catequesis popular que tanta eficacia recibe del ritmo [43].

Ahora bien, si suponemos que el esquema del Toledano está inspirado en el del *Quicumque*, ¿cómo se explican las notables dife-

---

[41] Sobre la hipótesis de Brewer, véase MORIN, *Rev. Bén., Bulletin,* I (1921-1928) n. 586, y RAUSCHEN-ALTANER (edic. 1931) 296 (cf. RAUSCHEN-WITTIG, edic. 1921, 216).

[42] *Das sogennante Athanasianische Glaubensbekenntnis,* 8 ss. El pretendido carácter antipriscilianista, sobre el que ya había llamado la atención BURIN (*The Athanasian Creed,* LXXV-LXXVII, y *An Introduction to the Creeds,* 142-145), no es sino una reminiscencia en el sur las Galias de los símbolos y fórmulas que corrieron en los siglos IV-V.

[43] Sobre este carácter del *Quicumque,* véase MORIN, *Le Symbole d'Athanase et son premier témoin, Saint Césaire d'Arles* (*Rev. Bén.,* 18 [1901] 339) y BREWER, *l. c.,* 103. Así no extraña que la primera vez que aparezca sea en manos de S. Césáreo de Arlés.

rencias que entre ambos existen en el tono general, en el enlazamiento de las partes, en la cláusula final, etc...? Mayormente si se tiene en cuenta que en todos estos respectos se aparta el *Quicumque* de los demás símbolos del esquema VI, hasta el punto de que apenas conserva otra cosa común con ellos, que la confesión del Misterio de la Encarnación después del de la Trinidad. Hasta la cláusula final del esquema falta en él. Por todo lo cual, aun en la hipótesis improbable de una mayor antigüedad del *Quicumque*, su influjo en el esquema del Toledano parece debería absolutamente negarse.

Nos quedan, pues, símbolos anteriores al 400 y que por lo mismo han podido influir en la structura y esquema del nuestro, el reproducido por *Rufino y Baquiario*, la *Fides Hieronymi* y el *Libellus fidei* con la *Fides Damasi*.

Baquiario y Rufino reproducen un mismo símbolo, cuyas características nos le muestran ciertamente posterior a 379 (*Tomus Damasi*), pero tal vez no muy posterior[44]. ¿Influyó ese símbolo en el Toledano[45]? Difícil es responder a esta pregunta. Indicio positivo de influjo no hay ninguno. Pero la cosa no es imposible. Sin embargo, los Padres del Concilio sabemos mandaron al Papa su propia Regla de fe, esperando la aprobación pontificia. Esto parece más bien indicar que el Símbolo Toledano era original.

Tampoco podemos decir nada definitivo sobre el posible influjo de la *Fides Hieronymi*. Este símbolo en cuanto sabemos inédito,

---

[44] Se sabe que las relaciones literarias entre Rufino y Baquiario han sido presentadas recientemente de muy distintas maneras. Explíquese el hecho como se quiera, a nosotros nos basta aquí notar que ambos reproducen un mismo símbolo con adiciones particulares de cada uno, ya sea que el símbolo se dé como original de Baquiario, ya sea que ambos lo recibiesen de Roma o de otra parte. Cf. DUHR, *Le «De fide» de Bacharius* (RHE, 24 [1928] 5-40, 301-331); LAMBERT, *Bachiarius* (*Dict. d'hist. et géogr. éccl.*, VI, 60 s); D'ALÈS, *Priscillien* (*Rech. sc. relig.*, 23 [1933] 170; DUHR, *A propos du «De fide» de Bacharius* (RHE, 30 [1934] 85-95).

[45] Que Rufino no influyó es claro, porque la *Apologia* es de fines del 400; cf. CAVALLERA, *Saint Jerôme*, 1, 260, nt. 3. De Baquiario en especial nada podemos decir cierto, ignorándose aún de una manera segura la fecha de composición del *De Fide*. Pero el símbolo, tal y como está en Baquiario, presenta un esquema tan complicado, que difícilmente se podría en él haber inspirado el sobrio y elegante esquema del Toledano.

cuyo texto damos en el apéndice I, lo hemos encontrado en una colección simbólica, que según todos los indicios es antiarriana [46]. La atribución a S. Jerónimo no parece se deba admitir. La fecha de composición de la Fides creemos que anda alrededor del año 381; así nos lo persuade el estudio del texto, por una serie de indicios, en cuyo detalle no podemos entrar aquí [47]. Tampoco en este caso hay una razón positiva que nos lleve a afirmar el influjo de este símbolo en el esquema del Toledano. Pero tampoco la hay para negarlo, si no es el que la *Fides Hieronymi,* que por otro lado no creemos ser española, parece haber conseguido muy corta difusión, a juzgar por lo escasamente que se ha transmitido.

Con lo cual los términos del problema se contraen al conjunto de fórmulas representadas por el *Libellus fidei* (Fides Romanorum, Fides Foebadii) y la *Fides Damasi.*

Es conocido de sobra lo complejo y complicado del problema que significam esas fórmulas en la literatura de los símbolos. El autor o autores de ellas, que ha dado origen a multitud de hipótesis [48], su texto mismo, transmitido en diversas redacciones y hasta hoy no editado aún críticamente [49], las mutuas relaciones

---

[46] Se contiene en el ms. *Vat. lat. 1328.* Véase la colección:

f. 415r Expositio fidei catholicae a S. Gregorio Maiore (HAHN, 185).

f. 415r Incipit fides Hieronymi presbyteri.

f.415v Incipit expositio fidei catholicae secundum S. Ambrosium contra Arrianos (HAHN, 203).

f. 415v Incipit expositio fidei catholicae secundum Faustinum episcopum (HAHN, 202).

[47] La *Fides* supone ciertamente no sólo el *Libellus* fidei, sino también el *Tomus Damasi*; en cambio no conoce aún el Constantinopolitano (a. 381).

[48] Se han dado los nombres de S. Gregorio Nacianceno (Ballerini), Rufino (Brewer), Febadio de Agen (Kattenbusch), el Concilio de Zaragoza en 380 (Künstle), Vigilio de Tapso (Caspari), Gregorio de Elvira (Quesnel, Wilmart), etc. La cuestión del autor está en gran parte unida con la del famoso tratado *De Fide* atribuído a diferentes autores, y con la de los 12 libros pseudoatanasianos *De Trinitate*; véase la bibliografía sobre estos puntos en BARDENHEWER, III, 399, 57 y SCHANZ, IV, 1, 307-309.

[49] Sobre la transmisión manuscrita del texto, lo mejor que se ha escrito son las breves notas de WILMART en *Bulletin de Literature ecclésiastique,* 1906, 297-299, nt. El *Libellus fidei* con un nombre u otro se ha editado muchas veces; cf. HAHN, 189 (201). El mejor texto existente es el de BURN, *An Introduction to the Creeds,* 216s que sin embargo es aún «provisorio»,

de esos símbolos entre sí y con otros símbolos, relaciones que se han calificado de verdadero « enigma »[50], todo exige una investigación fundamental, que naturalmente nosotros no podemos hacer aquí. Por eso no nos queda otro camino que presuponer las conclusiones que hoy se suelen admitir, a saber : 1) Dos son las principales redacciones entre todas esas fórmulas el *Libellus fidei* (al que se reducen la *Fides Romanorum* y el símbolo de Febadio), y la *Fides Damasi* (*Fides S. Hieronymi*) ; 2) ésta última depende de la primera ; 3) el *Libellus fidei* es de Gregorio de Elvira[51].

Esto supuesto, véanse las semejanzas que existen entre los esquemas de nuestro símbolo y del *Libellus fidei*[52] :

Toledano :	*Libellus fidei* :
1. *a*) Credimus in unum verum Deum...	1. *a*) Credimus in unum Deum...
b) Patrem non esse Filium...	*b*) Nec eumdem qui ipse sibi P...
c) Est ergo ingenitus Pater...	*c*) Patrem qui genuit...
d) Hanc Trinitatem...	*d*) Unum tamen Deum...

a juicio de Wilmart (l. c.). De la *Fides Damasi*, también editada frecuentemente (cf. HAHN, 200), ha dado una edición crítica el mismo BURN, *o. c.*, 245. Cf. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 47ss.

[50] Cf. KATTENBUSCH, II, 402, nt. 71, 755. También BURN ha incluído la *Fides Damasi* en su capítulo de « Unsolved problems » (*o. c.*, 241-255). KUENSTLE (*Antipriscilliana*, 49-58), que cree haber resuelto definitivamente el problema, pretende que la *Fides Damasi* es la redacción primaria y que las demás, posteriores al 380-400 (suponen según él el *Quicumque*), son adaptaciones populares de aquella ; la cual se hizo contra el Priscilianismo (proviene del Concilio de Zaragoza de 380), y forma la base de toda la literatura simbólica antipriscilianista. Sobre toda esta concepción, a la que tendremos quel aludir muchas veces, véase WILMART en los pasajes citados en la siguiente nota.

[51] Cf. WILMART, *Bulletin de Literature ecclésiastique*, 1906, 297-299, nt., y SBWAW, 159 (1908) 18s ; BARDENHEWER, III, 399. Para las dificultades suscitadas por BREWER (*Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis*, 155-178), véase H. MORETUS (*Bulletin de Literature ecclésiastique*, 1909, 365-368).

[52] Para el *Libellus fidei* nos referimos siempre al texto de BURN citado en la nt. 49. Hablamos directamente del *Libellus fidei* y no de la *Fides Damasi* por las siguientes razones : 1) En todo nuestro trabajo veremos que el Toledano tiene más relación con aquél que con ésta ; 2) el *Libellus* nos ofrece un sólido fundamento histórico que no encontramos en la *Fides Damasi* ; 3) esta última estamos persuadidos de que no es tan antigua como se cree ; desde luego, la tenemos por posterior al 400.

2. *a*) Hunc igitur Filium Dei... hominem... suscepisse...
   b) Hunc et esurisse et sitisse...
   c) Postremo a Iudaeis crucifixum...
3. Resurrectionem... credimus... Animam... hominis... creaturam dicimus...

2. *a*) Credimus I. C., Dominum nostrum... natum... ex Virgine M...
   b) Hunc eumdem adimplesse legem.
   c) Passum, crucifixum...
3. Exspectamus... remissionem peccatorum... resuscitandos..., accepturos proemium...

La comparación que acabamos de hacer descubre semejanzas notables no sólo en las líneas generales del esquema (Trinidad - Cristología - cláusula final), sino también en la manera de concebir y explicar cada una de las partes que lo forman, en la mutua unión de las partes entre sí, en la orientación interna de ambos símbolos. Todo esto ya de por sí inclinaría a pensar en una dependencia entre el Toledano y el *Libellus Fidei.*

Pero hay otros indicios. El *Libellus Fidei* es un símbolo español, se debe a la pluma de un autor entonces renombrado, y de hecho sabemos que ya junto con el *De Fide* de Gregorio de Elvira, ya con los libros luciferianos *De Trinitate,* obtuvo una difusión verdaderamente sorprendente. Más aún, su autoridad llegó a ser tal desde el principio, que hasta se propagó unido con el *Tomus Damasi* (ca. 379) en una misma tradición manuscrita. En esta autoridad concedida al *Libellus* tuvo su origen el sitio preeminente que más adelante encontró en las colecciones canónicas y simbólicas donde recurre tan frecuentemente [53].

De todo lo cual se puede deducir con fundamento sólido, que difícilmente desconocían los Padres Toledanos del 400 el *Libellus fidei,* símbolo español, de ilustre autor, grandemente difundido y de autoridad extraordinaria. Recuérdese que ya antes notamos las relaciones del *Tomus Damasi* con nuestro símbolo, y no se olvide que el *Libellus* se propagó con el documento damasiano. Todo ello recibirá aún mayor confirmación en los capítulos siguientes.

Ahora bien, si unimos con estos indicios externos las grandes semejanzas que encontramos antes (y que veremos confirmadas

---

[53] Sobre todo esto, véase WILMART en los pasajes citados. Sobre los libros luciferianos *De Trinitate,* véase SALTET, *Fraudes litteraires des schismatiques Lucifériens aux IVe et Ve siècle* (*Bulletin de Literature ecclésiastique,* 1906, 315-326).

después), concluiremos finalmente que el esquema del Toledano I se ha inspirado en el *Libellus fidei*. Es decir, que en este punto los Padres Toledanos no crearon nada, sino que buscaron en la tradición propia española no ciertamente antipriscilianista, sino antiarriana, el modo y los medios con que redactar su símbolo contra los nuevos herejes.

3. *Los orígenes del esquema simbólico Trinitario-cristológico.*

La conclusión obtenida en el párrafo anterior nos suscita un nuevo problema, el origen mismo del esquema simbólico VI, que estudiamos. En efecto, hemos visto que ese esquema no ha nacido contra el Priscilianismo; existía antes. ¿Se puede determinar qué circunstancias lo hicieron nacer? Con ello daríamos un gran paso para la interpretación misma de las fórmulas trinitarias comunes a todas esta clase de símbolos.

Entre los que pertenecen al esquema VI (« trinitario-cristológico »), el más antiguo que hemos encontrado es el *Libellus fidei*[54], como escrito probablemente alrededor de 360-361 y ciertamente antes de 379[55] por Gregorio de Elvira, como parece hoy definitivamente probado[56]. Pero Gregorio de Elvira, ¿creó el nuevo esquema, o lo tomó de otro símbolo anterior? Nos parece

---

[54] Véase la lista puesta en el párrafo 1º y las precisiones cronológicas añadidas en el 2º. Aun en la opinión que hace del *Quicumque* una obra de S. Ambrosio, se supone que su composición es de 382 a 383 (cf. BREWER, *Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis*, 45s). El símbolo griego conservado por TEODORETO (*Historia eclesiástica*, V, 9; edic. del Corp. Berolinense, 229; ML 82, 1216), y que en esa hipótesis se da por fuente del Atanasiano, no es tampoco anterior a 382 y probablemente depende ya del *Libellus fidei* enviado a Constantinopla junto con el *Tomus Damasi*; cf. WILMART, SBWA, *l. c.*

[55] Cf. WILMART, *l. c.*, 1, 16-20.

[56] El estilo del *Libellus fidei* es el mismo que el de tratado *De Fide*; hay además entre ambos relaciones íntimas de trasmisión manuscrita. Ahora bien, hoy se admite como probado por Wilmart, que el *De Fide* pertenece a Gregorio de Elvira; cf. BARDENHEWER, y SCHANZ citados en la nt. 48. Por lo demás el estudio del presente párrafo aportará una nueva confirmación a la tesis de la identidad de autor.

se puede afirmar que él lo creó, y por lo mismo que el origen de nuestro esquema está ligado con las luchas antiarrianas.

La prueba brota espontánea de la comparación entre el *Libellus fidei* y el tratado *De Fide* del mismo Gregorio de Elvira [57]. Vamos a hacerla analizando antes de por sí cada uno de los dos documentos.

El *Libellus fidei* es un símbolo que consta de tres partes [58]:

a) *Parte trinitaria*: Credimus in unum Deum P... et in unum... F., et in Sp. St...

b) *Parte cristológica*: Credimus I. C... descendisse de coelo...

c) *Cláusula final*: Exspectamus... resuscitandos nos...

Estas tres partes se presentan íntimamente unidas entre sí y formando un todo armónico. La tercera no es sino la continuación de la segunda, es decir la extensión lógica y cronológica de la vida de Jesucristo:

> Exspectamus *in huius morte et sanguine mundatos,*
> remissionem peccatorum consecutos,
> resuscitandos nos in his corporibus et in eadem carne qua nunc sumus,
> *sicut et ipse in eadem carne qua natus,*
> *passus et mortuus est, et resurrexit;*
> et animas cum hac carne, vel corpora nostra;
> *accepturos ab eo,* aut vitam aeternam... aut sententiam... aeterni supplicii.

En esa concepción, el perdón de los pecados se expresa *en cuanto es fruto de la redención de Cristo,* la resurreción de la carne, *en cuanto se hace según el ejemplar de Cristo,* el judicio final, *en cuanto es el supremo acto que cierra el ciclo de los misterios de Cristo.* Así el final del símbolo está orientado del todo hacia la segunda parte.

Ésta tiene un carácter especial de unión con la primera, que

---

[57] Si constase cierto del Luciferianismo de Gregorio de Elvira, se podría decir que nuestro esquema nació en un medio luciferiano. Sobre ese punto ciertamente dudoso, véase García Villada, *Historia,* I, 2, 53s. Lo que es cierto es el influjo literario de Gregorio de Elvira en las obras luciferianas, gracias a la alta estima en que le tenían sus autores; cf. Saltet, *l. c.* (*Bulletin de Literature écclesiastique,* 1906, 315-326).

[58] El texto en Burn, *An Introduction to the Creeds,* 216s.

es preciso hacer resaltar. Consiste este carácter en subrayar sobre todo la identidad personal entre el Verbo y Jesucristo, entre el Hijo de Dios y el Hijo de María; y en hacer ver que la Encarnación no ha traído al Verbo ni cambio ni detrimento. Esta idea central de la segunda parte del símbolo tiene una íntima relación con la consubstancialidad de las Divinas Personas, centro de la primera:

> Credimus, I. C. Dominum nostrum, *Dei Filium,*
> per quem omnia facta sunt quae in coelo et quae in terra, visibilia...,
> propter nostram salutem descendisse de coelo,
> *qui numquam desierit esse in coelo;*
> et natum de Spiritu Sancto ex Virgine Maria, *Verbum* caro factum,
> *non amissit quod erat sed coepit esse quod non erat,*
> *non demutatum, sed Deum permanentem,*
> etiam hominem natum, non putavimum sed vere, non aerium sed...,
> ita verum hominem, *ut verum Deum;*
> *unum eumdemque vero hominem et verum Deum intelligimus;*
> *ita ut verum Deum,* verum hominem fuisse nullo modo ambigimus confitendum.
> *Hunc eumdem* I. C..., passum..., mortuum...

Se ve la intención del autor que una y mil veces vuelve sobre el mismo punto: se trata de sostener la verdad de la Encarnación y la pasión sin detrimento de la divinidad de Jesucristo, o lo que es lo mismo, excluyendo todo cambio verdadero del Verbo Divino al nacer y morir en el tiempo. Así toda esta segunda parte se une íntimamente a la primera, como veremos. Porque la idea de ésta es la confesión explícita y clara de la Divinidad de las tres Personas, salvando por una parte el abismo de la multiplicidad de dioses, y por otra el no menos peligroso de suprimir la distinción real de las Personas en la Trinidad:

> *Credimus in* unum Deum, *Patrem... et in* unum *Filium..., et in Sp. S.;*
> *non tres Deos,* sed... unum Deum;
> *non sic unum Deum quasi solitarium...,* sed...;
> *unum tamen Deum,* quia...

Es decir: no hay que urgir la pluralidad de Personas hasta el punto de sacrificar la unicidad de Dios; pero tampoco hay que urgir la unicidad de Dios tanto, que se destruya la pluridad de las Personas.

Tal es, analizado en su contextura interna, el *Libellus fidei.* El misterio trinitario si se trata especialmente en una de las partes, puede sin embargo decirse que orienta todo el símbolo. La cristología en él no es un misterio más, sino un misterio cuya expresión se impone desde el punto de vista trinitario.

Si nos detenemos ahora a analizar de igual modo el tratado *De fide*[59], veremos al momento la semejanza de composición e inspiración que entre ambas obras existe.

El tratado se abre con un prólogo; y después de proponer el asunto de que va a tratar, es decir que hay que retener la expresión ὁμοούσιον contra el Arrianismo (cp. 1), defiende este término ante todo por la gran importancia que ha alcanzado ya con la controversia arriana (cp. 2), sin que hayan de tenerse en cuenta las argucias contrarias, fundadas en el silencio de la Escritura y en la noción filosófica de « substancia » (cp. 3-6). Pero al momento se previene la dificultad: ni hay que interpretar lo dicho sobre la divinidad del Verbo de manera que se crea afirmamos varios dioses (*objeción arriana contra los ortodoxos*); sin embargo, también hay que evitar el escollo opuesto, de no ver ni distinguir sino una sola Persona en la Trinidad (*interpretación sabeliana*); ambas cosas hay que precaverlas (cp. 7). Dando un paso más adelante, aborda el autor la cuestión de la Encarnación del Verbo en la que él ve la « causa del error », « el origen de la herejía arriana », su secreto más íntimo (« ut omne mysterium haeresis arianae traducam »). Esta parte, que es muy característica en el tratado *De Fide,* plantea el problema así: « (Filius) si de Patris... esset substantia, numquam fieri posset ut ante assumptionem aut visibilis aut mutabilis cerneretur; quin potius, in aequalitate qua Pater est permansisset, ex cuius substantia erat... Accedit, quod cum illapsus est in Mariam...., aliud utique ex illa quam quod venerat, natum est... »[60]. Se ve la objeción arriana: si el Verbo es Dios como el Padre, debe ser como él invisible, inmutable, « inconvertible »; pero de hecho el Verbo no lo ha sido, como lo demuestra la Encarnación. La objeción es conocida. Pero lo inte-

---

59 El texto puede verse en ML 17, 579-598; 20, 31-50; 62, 449-463, 466-468.

60 *De Fide,* 8; ML 20, 45.

resante es que para Gregorio de Elvira en ella está el núcleo del arrianismo, y por eso dedica él lo restante del tratado a la cristología con su amplia extensión hasta el juicio final, pero orientándola toda hacia la divinadad de Jesucristo y consustancialidad del Hijo con el Padre (cp. 8).

Compárense ya los resultados obtenidos en el análisis del *Libellus* y del *De Fide*. En ambos casos tenemos el problema trinitario propuesto bajo las mismas preocupaciones: *salvar la unicidad de Dios* (contra la objeción arriana), *y al mismo tiempo la pluralidad de las Personas* (contra la interpretación sabeliana); hay positivo empeño en no descuidar ni un aspecto ni el otro [61]. En ambos casos hemos encontrado también, después de la parte trinitaria, una segunda *parte cristológica orientada toda hacia la consustancialidad del Verbo*, y redactada con el propósito claro de expresar la identidad personal del Hijo de Dios y del Hijo de María y sus derechos divinos guardados sin detrimento alguno ni mudanza. Por último, en ambos casos la escatología se da como el término natural y obvio de la vida de Jesucristo [62].

Este hecho es de suma importancia. Se trata de un mismo autor, que aborda los mismos problemas dos veces en distintos contextos, pero de la misma manera. Es decir, que estamos ante una concepción particular de Gregorio de Elvira, ante una espe-

[61] Sobre el aspecto antisabeliano, nótese que algunos habían encontrado expresiones de sabor sabeliano en la primera edición del *De Fide*, como el mismo Gregorio nos lo dice en el prólogo de su segunda edición: «quia unius Dei vocabulum diximus, personas negasse putamur...» (ML 20, 32). La objeción de Sabelianismo lanzada contra los ortodoxos fué frecuente en la controversia arriana, tanto en Oriente como en Occidente. Véase un ejemplo unido con Gregorio de Elvira, en la *Fides Faustini*: «quia pravo ingenio quidam sub illius [scl. Nicaenae] fidei confessione impia verba commutant, nobis invidiam facientes quod velut haeresim Sabellii tueamur...» (HAHN, 202). Si se tiene en cuenta el texto que precede de Gregorio de Elvira y que la objeción de Sabelianismo era general, no hará fuerza la difficultad que contra la autenicidad de la *Fides Faustini* ve KUENSTLE (*Antipriscilliana*, 64) precisamente en esas palabras.

[62] La importancia particular que da el *Libellus fidei* a la verdad y realidad de la resurrección de la carne, se ilumina bien con el siguiente pasaje del *De Fide*, cp. 3: «sicuti et illi haeretici qui resurrectionem carnis negant, ad decipiendas animas simplicium, vae, dicunt, his qui in carne non resurgunt...). (ML 20, 39).

cial manera de ver los grandes problemas teológicos de su época. La manera de ser íntima de esa concepción, el porqué de esa manera de ver, nos lo dice claramente el tratado *De Fide*, escrito antes que el *Libellus fidei*. Hay que concluir que éste último se ha concebido tal cual es, precisamente para dar una expresión breve y concreta a esa manera de ver y a esa concepción. Diríase que Gregorio, deseando exponer en un corto símbolo lo que él creía fundamental y de más fondo en la lucha antiarriana, símbolo que diera a la vez prueba de ortodxia y sirviera para precaver a sus fieles de las argucias contrarias, concibió y creó un nuevo esquema simbólico, siguiendo la tradición Nicena que abría una nueva era en la literatura de los símbolos al menos en Occidente [63]. Ese esquema se nos ha transmitido en el *Libellus fidei*. Cuya orientación por consiguiente es del todo antiarriana; cuya composición no está basada directamente en el símbolo Apostólico, sino inspirada más bien en el Niceno.

Con este último resultado tenemos una base histórica no sólo para el complicado problema de la *Fides Damasi*, sino lo que es más importante para todo ese conjunto de símbolos que se calcaron directa o indirectamente en el esquema del *Libellus fidei*. Esquema, que aun antes del 400 se divulgó ya [64], que en el 400 recogido por los Padres de Toledo pasó de antiarriano a antipriscilianista, como más adelante de antipriscilianista iba a convertirse en molde oficial de las profesiones de fe españolas a través de la Edad Media, influyendo también por ese camino en otras muchas regiones, gracias al influjo de la *Hispana*.

---

[63] El amor a Nicea y su símbolo es notable en Gregorio de Elvira. Todo el *De Fide* lo prueba. Pero además, el símbolo Niceno encabezaba el tratado, que en su segunda edición términa con estas palabras: « (Nicaenae Synodi) tractatum scimus contra omnes haereses invicta veritate oppositum... » (ML 20, 50). Sobre los lazos que en la transmisión manuscrita ligan el *De Fide* con el símbolo Niceno, véase WILMART, SBWA, *l. c.* 17ss. La herencia literaria de Gregorio la recibieron los luciferianos. Véanse las palabras de la *Fides Faustini*: « Sufficiebat fides conscripta apud Nicaeam adversus haeresim arianam; sed quia pravo ingenio quidam... » (HAHN, 202). Sobre la autenticidad de esta *Fides*, cf. BARDENHEWER, III, 476; SCHANZ, IV, 307; y lo que diremos en el capítulo siguiente.

[64] Se encuentra ya, como hemos visto, en la *Fides Hieronymi* y en el símbolo que reproducem Baquiario y Rufino, etc.

CAPITULO III

La distinción de las Personas Divinas

Después del estudio de conjunto que precede, tócanos ya entrar en el análisis detallado de las diversas fórmulas trinitarias de nuestro símbolo. Para mayor claridad damos ante todo las líneas generales de esta parte del Símbolo, añadiendo los términos correspondientes de la Teología actual.

[n. 1] Credimus in unum verum Deum, P. et F. et Sp. St., visibilium et invisibilium factorem, per quem creata sunt omnia...	*Simple profesión de fe en el Dios verdadero.*
[n. 2] Hunc unum Deum, et hanc unam esse divinae substantiae Trinitatem.	*Proposición: unicidad-trinidad.*
[n. 3] Patrem autem non esse F..., sed...; [n. 4] Filium non esse P..., sed...; [n. 5] Spiritum..., qui nec P. sit... nec F., sed...	*1. Trinidad: Distinción de Personas por relaciones de origen;*
[n. 6] Est ergo ingenitus P., genitus F., non genitus Paracl., sed... procedens...	*por procesiones;*
[n. 7] Pater est cuius vox...; [n. 8] Filius est qui ait...; [n. 9] Paraclitus Sp. est de quo F. ait...	*por las diversas designaciones de la Escritura;*
[n. 10] Hanc Trinitatem... [n. 11] Praeter hanc, nullam...	*2. Unicidad: Consustancialidad.*

Sí vale un esquema, podríamos decir así:

Credimus in Deum verum [n. 1],
qui et *unus* est et *trinus* [n. 2];
quia:
a) tres sunt Personae Divinae, *distinctae*
relationibus [n. 3-5],
processionibus [n. 6],
designationibus Sacrae Scripturae [n. 7-9];
b) hae tres Personae, ipsaeque solae
sunt consubstantiales [n. 10-11].

Se advierte fácilmente que la idea fundamental gira alrededor de los dos puntos que constituyen el Misterio Trinitario: Unicidad - Trinidad.

Se expresa el Misterio con particular empeño de no caer ni en la multiplicidad de dioses, ni en la negación de Personas. Para evitar esto último se acude a las relaciones de origen; para evitar lo primero, se profundiza en la consustancialidad de las Personas Divinas.

Por eso vamos a investigar por separado las diversas fórmulas:

1) de la distinción de las Personas;
2) de las procesiones y origen de las Personas;
3) de su consustancialidad.

Al mismo tiempo tendremos en cuenta los anatematismos que a esto se refieren.

* * *

Empecemos por las fórmulas con que se expresa la distinción de Personas:

A) [n.3] Patrem autem non esse ipsum Filium;
sed habere Filium, qui Pater non sit.
[n. 4] Filium *non esse* Patrem;
sed Filium Dei *de* Patris *esse* natura.
[n. 5] Spiritum quoque Paraclitum esse, qui *nec* Pater *sit* ipse nec Filius;
sed a Patre Filioque procedens.
B) [n. 6] Est *ergo* ingenitus Pater;
genitus Filius;
non genitus Paraclitus, se da P. Filioque procedens.

[n. 7] *Pater est, cuius vox haec est audita de coelis*:
« Hic est Filius meus, in quo bene complacui; Ipsum audite ».
[n. 8] *Filius est, qui ait*:
« Ego a Patre exivi, et a Deo veni in hunc mundum ».
[n. 9] *Paraclitus Spiritus est, quo Filius ait*:
« Nisi abiero ego ad Patrem, Paraclitus non veniet ad vos ».
C) [anat. 2] Si quis dixerit vel crediderit,
Deum Patrem *eumdem esse Filium* vel Paraclitum, anath. sit.
[an. 3] Si quis dixerit vel crediderit,
Dei Filium *eumdem esse* Patrem vel Paraclitum, anath. sit.
[an. 4] Si quis dixerit vel crediderit.
Paraclitum *vel* Patrem *esse vel* Filium, anath. sit.

Con una simple mirada se aprecia la importancia que da nuestro símbolo a la distinción de las Divinas Personas, y la insistencia con que se detiene en expresarla. Es fácil distinguir:

1) Fórmulas *negativas* [A y D]
2) Fórmulas *positivas*:
   a) por la relaciones [A],
   b) por los orígenes o procesiones [B],
   c) por los textos de la Escritura que significan verdadera *alteridad* [C].

Vamos a ver estas fórmulas más de cerca, dejando las que se refieren a las « procesiones », para el capítulo siguiente.

En la literatura simbólica comenzó a expresarse la distinción de las Personas Divinas con la mera y simple profesión de fe en cada una de ellas por separado. Así en el Símbolo Apostólico [1]:

Πιστεύω
εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα,
καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ...
καὶ εἰς Πνεῦμα Ἅγιον.

---

[1] Hahn, 18, 122; Denzinger-Umberg (edic. 1932), 2, 9. Así también en la fórmula antiquísima (a. 150-180) que nos transmite el libro *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (*Patrologia Orientalis,* IX, 3; cf. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*; TU, 43). Igualmente en una fórmula antigua litúrgica de Egipto (*Dict. d'Archeol. chrét. et de Litérature,* II, 2, 1882ss). Ambos símbolos, que ahora se suelen aducir como confirmación de la teoría que ve el origen del *Romanum vetus* en la fusión de dos fórmulas distintas una trinitaria y otra cristológica, pueden consultarse en Denzinger, 1.

O en la forma oriental:

Πιστεύομεν
εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα,
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων,
καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ,
τὸν μονογενῆ..„
τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα...
θεὸν ἀληθινὸν, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων...,
καὶ εἰς ἓν Ἅγιον Πνεῦμα, τόν Παράκλητον.

Estas fórmulas del Símbolo Apostólico encierran en germen todas las explicaciones posteriores. Pero ese germen, apreciable sobre todo en la forma oriental, que estaba destinada a dar su fruto a través del Niceno en la literatura simbólica, hasta ahora está oculto en la mera designación de las Personas, con términos ciertamente relativos, pero nada más.

El Niceno y el Constantinopolitano tampoco se expresan más detenidamente en el problema de la distinción de la Personas [2]. Al menos desde este punto de vista. Porque desde otro aspecto íntimamente relacionado con él, claro es que sus fórmulas son ya más explícitas. Nos referimos al origen de la segunda Persona más explicado en ambos, y al de la tercera más expuesto en el Constantinopolitano. Claro está, que insistir en la generación del Hijo y en la procesión del Espíritu Santo, era hablar de las distinciones existentes entre las tres Personas. Pero siempre el punto de vista no era directamente el que ahora estudiamos [3].

Un paso más en la mayor declaración de las fórmulas, se advierte en el *Libellus fidei* con sus diversas recensiones [4], en la *Fides Faustini* [5] y en la *Fides Hieronymi* [6], cuyos textos damos a continuación:

---

[2] HAHN, 142, 144; DENZINGER, 54, 86.

[3] Lo mismo vale de otros muchos símbolos de la controversia arriana, compuestos directamente sobre el Niceno, y de los que nada se dice en el texto.

[4] BURN, *An Introduction to the Creeds*, 216, 245; HAHN, 189, 200, 201. Véase lo dicho más arriba sobre estas fórmulas.

[5] La *Fides Faustini* plantea muchos problemas que aún no han sido resueltos de un modo definitivo. El texto puede verse en HAHN, 202. Editada por QUESNEL (1675 y 1700; cf. SCHOENEMANN, *Bibliotheca*, I, 550) e inde-

Libellus fidei:	*Fides Damasi:*	*Fides Faustini:*	*Fides Hieronymi:*
Credimus... Non tres deos, sed...unum...Deum.. Non sic unum Deum, quasi solitarium; nec eumdem qui ipse sibi P. sit, ipse et F.	Credimus... Non tres deos, sed...unum...Deum.. Non sic unum Deum, quasi solitarium; nec eumdem qui ipse sibi P. sit, ipse et F.	Nos Patrem credimus, qui non sit F., sed habeat Filium de se ...genitum...	Credimus... Non tamen ut sit P. ipse qui Filius, neque F. ipse qui P., neque quia aut P. aut F. sit Sp. St. Sed Pa-
[qui Sed Patrem verum, genuit F. verum..., non creatum, sed genitum...	sed Patrem esse qui genuit; Filium esse qui genitus sit.	Et F. credimus qui non sit P., sed habeat Patrem, de quo sit genitus.	trem qui dixit... Fi- lium qui sit... primo- genitus...
Sp. vero Sanctum..., non ingenitum..., non creatum, nec..., sed Patris et Filii.	Sp. vero Sanctum, non genitum neque.., non creatum neque.., sed de P. proceden- [tem.	Et Sp. Sanctum credimus, qui sit vere Spiritus Dei.	Spiritum St., qui ex Patre subsistens sit.

En estas fórmulas se descubre una unitad literaria característica, que parece indicar un núcleo de símbolos, al que podríamos llamar « símbolos luciferianos »[7]. En ellos es una señal característica la fórmula negativa:

---

pendientemente también por MONTFAUCON (*Diarium Italicum*, a. 1702; cf. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 63), tuvo ya un puesto en la edición de las obras de Faustino en 1678 (cf. SCHOENEMANN *l. c.*); la edición quesneliana la refundieron los BALLERINI (Venecia, 1757); en MIGNE está en las obras de *Faustino* (ML 13, 79 s), de *Lucifer* (ML 13, 1049 s) y en la colección *Quesneliana* (ML 56, 582). El problema fundamental de este símbolo es el problema del autor. KUENSTLE (*Antipriscilliana*, 62-65) lo ha hecho obra de un teólogo español antipriscillianista desconocido. Hoy generalmente se admite la atribución a Faustino; cf. BARDENHEWER, III, 476; SCHANZ, IV, 1, 305 s; MORICCA, II, 1, 180. A *Faustino* se lo atribuyen, además de los mss. de la colección *Quesneliana*, el *Augiense XVIII*, el *Berolinense* 78, el *Vat. lat.* 1328; a «*Fausto*» el *Fuldense Bonifaciano* 2; a *S. Ambrosio* el *Ambrosiano d 268 inf.* Nos parece que apenas se puede dudar de que el autor es un luciferiano de hacia 380 (cf. GREGORIO DE ELVIRA, *De Fide*, conclusión; ML 20, 50). De ahí que no hay razón para dejar a un lado el testimonio de la casi totalidad de los mss. Las razones alegadas en contrario por Künstle no parecen probativas (cf. supra, cp. 2º, nt. 61); y las que pretenden descubir un autor antipriscilianista se fundan en su teoría general sobre los símbolos antipriscilianos

[6] El texto en el apéndice I. Sobre el autor y la fecha de composición, cf. supra, cp. 2º, pág.

[7] La expresión se funda en que el *Libellus fidei*, si no es de autor luciferiano, al menos es de quien tuvo gran influjo en el Luciferianismo. La *Fides Faustini* es ciertamente luciferiana. La *Fidès Hieronymi* parece pertenecer al

nec eumdem qui ipse sibi Pater sit, ipse et Filius (Libellus fidei, Fid. Damasi).

Patrem... qui non sit Filius; et F. qui non sit P.; et Sp. St... (Fid. Faustini).

non... ut sit P. ipse qui F., neque F. ipse qui P., neque... (Fid. Hieronymi).

Véase a la luz de esos textos la fórmula negativa correspondiente de nuestro símbolo:

Patrem... non esse ipsum F...; F. non esse P...; Sp... qui nec P. sit ipse nec F... [n. 3-5].

La consecuencia que de esta comparación se desprende, es que la fórmula negativa con que el Toledano expresa le distinción de las Divinas Personas, es la misma que ya antes se encontraba en muchos símbolos antiarrianos del siglo IV. Verdad es que en el Toledano la fórmula es literariamente más perfecta; pero de ningún modo se puede decir nueva. La que más parece acercársele es la de la *Fides Faustini.*

La misma fórmula negativa recurre en los anatematismos 2-4 del *Tomus Damasi*[8]:

« anathematizamus... eos qui, Sabellii sequuntur errorem, *eumdem dicentes Patrem esse quem et Filium* ».

Realmente, si se mira sólo a la forma literaria, la fórmula Toledana no parece ser sino una mayor explicación del anatematismo damasiano.

Hemos restringido la afirmación a la forma literaria. Pero en este punto es justo preguntar si históricamente hay un lazo de dependencia que una los anatematismos toledanos con el del *Tomus Damasi,* y las fórmulas antes analizadas con las correspondientes de los símbolos « luciferianos ». Porque la mera semejanza no basta para afirmar esa dependencia. Se requiere algo más.

---

mismo ambiente literario. De la *Fides Damasi* no queremos afirmar lo mismo, porque más bien creemos que es una adaptación bastante posterior del *Libellus.* La consideramos aquí y en los restantes capítulos, por las afinidades literarias con los símbolos de que hablamos; afinidades que por lo demás parecen explicarse por su relación con el *Libellus fidei,* del que es una recensión más moderna.

[8] Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima,* I, 2, 1, 285; Hahn, 199.

Planteamos el problema en términos generales, refiriéndonos no a uno de los símbolos « luciferianos » en concreto, ni a todos ellos en particular, sino más bien al tipo de símbolos que ellos representan. Ahora bien, entendiendo así la cuestión, nos parece que hay que sostener la dependencia entre el Toledano y esos símbolos, como entre sus anatematismos y el damasiano. Para lo cual, recuérdese que el análisis hecho en el capítulo anterior nos ha llevado a igual conclusión, en cuanto se refiere a la estructura exterior y esquema del Símbolo. Si a ese hecho se une no sólo la gran semejanza en las fórmulas de que ahora tratamos, sino además una mayor perfección de las mismas en el Toledano, la hipótesis de una verdadera y real dependencia parece se impone por sí misma, ya que será extremamente difícil explicar este conjunto de indicios por un simple azar. Sin embargo el peso que tienen estas razones sólo más adelante se podrá apreciar en toda su realidad.

A las fórmulas negativas que hasta aquí nos han ocupado, siguen otras positivas que nos toca analizar ya. También éstas precisa estudiarlas en el mismo conjunto de símbolos, que ofrecen analogías sorprendentes con el nuestro:

Libell. fid., Fid. Damasi:	*Fid. Faustini:*	*Fid. Hieronymi:*	*Toledano:*
Non sic..., nec...; *sed...*	Qui *non* sit..., *sed...*	*Non* ut sit..., neque... neque...; *sed...*	Patrem *non* esse..., *sed...;* Filium *non* esse..., *sed...,* Sp... qui *nec...* sit, *nec...,* *sed...,*

Así en todos estos símbolos por medio de una oposición concreta se introducen las fórmulas con que se pretende expresar positivamente la distinción de las Divinas Personas. Son fórmulas que significan respectos diversos, relaciones opuestas; respectos y relaciones que consisten en que unas Personas proceden de otras:

Lib. fidei:	*Fid. Damasi:*	*Fid. Faustini:*	*Fid. Hieronymi:*
Sed *Patrem verum, qui genuit*	Sed *Patrem* esse *qui genuit;*	*Patrem... qui habeat Filium;*	*Patrem qui dixit: eructavit* cor meum *Verbum* bonum...,
Filium verum:	*Filium* esse *qui genitus sit;*	*Filium... qui... habeat Patrem;*	*Filium qui sit... primogenitus...*
Sp. vero *Sanctum,* non iugenitum..., sed *Patris et Filii.*	*Sp.* vero *Sanctum,* non genitum..., sed... *procedens.*	*Sp. Sanctum..., qui sit vere Spiritus Dei.*	*Sp. Sanctum, qui ex Patre subsistens sit.*

Véase la correspondencia del Toledano [n. 3-5]:

Patrem... non esse Filium; sed *habere Filium,* qui Pater non sit.
Filium non esse Patrem; sed Filium Dei *de Patris esse natura.*
Spiritum..., qui nec P. sit ipse nec F.; sed *a Patre Filioque procedens.*

También aquí las fórmulas fundamentalmente son idénticas; y como antes, de nuevo las fórmulas de nuestro símbolo significan una mayor perfección en la forma y una mayor claridad en la expresión de las relaciones. Este hecho viene una vez más a confirmar la conclusión obtenida antes; un indicio más, que sumado a los anteriores hace ver cada vez con mayor evidencia las verdaderas fuentes del Toledano.

Las fórmulas que éste ha tomado a la Escritura para expresar la distinción de las Personas, también tienen su equivalente en la *Fides Damasi* y en la *Fides Hieronymi.* Pero en este caso, ni los símbolos de que se trata, ni los textos elegidos inducen a pensar en un influjo positivo o dependencia. He aquí los pasajes aludidos:

Fides Damasi:	*Toledano*:	*Fides Hieronymi*:
Quia scriptum est: *Verbo Domini coeli firmati sunt* (id est, a Filio Dei), *et Spiritu oris eius omnis virtus eorum;* et alibi: *Emitte Spiritum tuum; et creabuntur, et...*	Pater est, cuius vox haec est audita de coelis: *Hic est Filius meus, in quo mihi complacui; Ipsum audite.* Filius est, qui ait: *Ego a Patre exivi, et a Deo veni in hunc mundum.* Spiritus est de quo Filius ait: *Nisi abiero Ego ad Patrem, Paraclitus non veniet ad vos.*	Patrem, qui dixit: *Eructavit cor meum Verbum bonum.* Filius... ostendente Apostolo: *Primogenitus universae creaturae*: quia scriptum est: *omnia per Ipsum facta sunt.* Spiritum..., quia scriptum est: *Spiritus Deus est;* et: *Patris et Filii;* et: *unus Spiritus serviens ei, per quem semper et cum quo semper est*[9].

La idea que nos da esta comparación es que los textos escriturarios están escogidos en el Toledano con mayor cuidado y con

[9] Cf. para la *Fides Damasi*: Ps. 32, 6; Ps. 103, 30. Para el Toledano: Mt. 17, 5; Io. 16, 28; Io. 16, 7. Para la *Fides Hieronymi*: Ps. 44, 2; Col. 1, 15; Io. 1, 3; 4, 24; Mt. 10, 20; Gal. 4, 6.

mayor acierto, ya que se trataba de ver expresada en la Escritura la « alteridad » de las Personas Divinas; para ello, nada mejor que esos textos donde vemos a las Divinas Personas en acción que connota diversos términos.

Tales son pues las fórmulas con que nuestro símbolo declara de distintos modos y con insistencia notable la distinción que existe entre las Divinas Personas. Para concluir este punto hemos de notar las diferencias que en estos pasajes ofrecen las dos redacciones del Símbolo [10].

Símbolo del 400:		*Símbolo del 447*:
Patrem non esse Filium...	[n. 3]	Patrem... non esse *ipsum Filium*.
Filium non esse Patrem, sed Filium Dei esse natura.	[n. 4]	Filium non esse Patrem, sed Filium Dei *de Patris* esse natura.

Es evidente que en ambos casos la intención del Obispo Pastor no fué otra sino aclarar la idea contenida ya en el Símbolo. Así, para expresar la no identidad entre el Padre y el Hijo [n. 3], la palabra añadida *ipsum* excluía en la frase *Patrem non esse Filium* el sentido que absolutamente podría tener de innascibilidad del Padre (Patrem non esse filium = Patrem non habere alium patrem, seu esse ingenitum), y la coartaba a significar lo que de hecho se quería expresar, la distinción personal entre el Padre y el Hijo (Patrem non esse Filium = Patrem non esse eamdem personam quae est Filius). Igualmente en el segundo caso [n. 4], para explicar la relación de filiación en el Hijo, las palabras añadidas *de Patris* (esse natura), quitaban definitivamente a la frase *Filium Dei esse natura* cualquier otro sentido, que en absoluto podía tener (natura = non voluntate; natura = non adoptione), y la circunscribía a decir lo único que se pretendia. Se ve que en muchos casos Pastor se contentó con aclarar las fórmulas existentes; algo así como habían hechos los Padres Toledanos del 400 con los anteriores símbolos antiarrianos.

Porque en realidad, esta es la última conclusión de cuanto llevamos estudiado. En la distinción de las Personas Divinas los

---

[10] Omitimos algunas variantes de menor importancia en los anatematismos 2-4, porque no tocan la cuestión de que ahora tratamos.

autores del Toledano no han creado fórmulas nuevas, como tampoco en la estructura del Símbolo inventaron un símbolo nuevo. Recogieron simplemente la herencia de sus mayores. Lo cual hicieron con tanta más facilidad, cuanto que encontraron que existían ya de antes fórmulas simbólicas precisas para condenar el mismo error que ellos condenaban. En efecto, tampoco el Priscilianismo innovaba en materia trinitaria; su herejía era una repetición más o menos agudizada del Sabelianismo anterior. Pero este Sabelianismo lo habían tenido ante los ojos los autores de muchos símbolos antiarrianos, sobre todo de los provenientes de un ambiente luciferiano. Las razones nos las han dado Gregorio de Elvira y Faustino. Más aún, por más raro que parezca ver condenar el Sabelianismo a los que más ardientemente luchaban contra el arrianismo, es un hecho tan evidente, que basta hojear la obra *De Trinitate* del gran campeón de la ortodoxia, S. Hilario, para convencerse de ello [11]. Es decir, que las fórmulas que hemos estudiado son en su primer origen no antipriscilianistas sino antisabelianas; en concreto, refiriéndonos a los símbolos en que nacieron, antiarrianas. Pasaron después a formar parte de los símbolos antipriscilianistas, porque también el Sabelianismo formaba parte del Priscilianismo.

Pero hemos notado antes, que esas fórmulas aparecen ya en nuestros símbolo más explicadas, más perfectas, y sobre todo expuestas con mayor detención e insistencia. Este es el hecho cuya explicación nos toca ya buscar.

La cual no creemos sea difícil. Al luchar contra el Arrianismo, el punto crítico del problema no era la distinción de las Personas, sino su Divinidad. Por eso si las fórmulas referentes al primer punto existían, par las razones apuntadas, sin embargo no podían formar el centro de los símbolos. En cambio, al impugnar el Priscilianismo, el núcleo en la cuestión trinitaria lo formaba de hecho el Sabelianismo, es decir, el problema de la distinción

[11] Véase por ejemplo el plan de toda la obra según sus mismas palabras: « Maxime ergo properamus [in opere toto], ex propheticis atque evangelicis praeconiis vesaniam eorum ignominiamque confundere, qui sub unius Dei, sola sane utili ac religiosa praedicatione, aut Deum natum Christum negant [los Sabelianos], aut verum Deum non esse contendunt [los Arrianos] ». *De Trinitate,* I, 16 s (ML 10, 36 s).

de las Personas. Nada de extraño, que en los símbolos antipriscilianistas, en el nuestro en concreto, ese problema ocupe el centro de la parte trinitaria.

Hemos afirmado que la doctrina trinitaria del Priscilianismo era esencialmente sabeliana. En realidad, sea lo que fuere del primitivo Priscilianismo, que aquí nos interesa menos, la realidad de ese hecho en el Priscilianismo del siglo V está acreditada abundantemente por los autores de la época.

Esa tradición la recoge e mediados del siglo VI el Concilio Bracarense (a. 563) en el siguiente anatematismo [12]:

Si quis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non confitetur tres Personas unius substantiae et virtutis ac potestatis, sicut catholica et apostolica ecclesia docet; sed unam tantum ac solitariam dicit esse Personam, ita ut sit Pater qui Filius, ipse etiam sit Paraclitus Spiritus, sicut Sabellius *et Priscillianus* dixerunt; anathema sit.

Pero ya un siglo antes (a. 446-447) nos consta que juzgaba lo mismo Santo Toribio, según las palabras de S. León Magno [13]:

Primo itaque capitulo [entre los que Sto. Toribio transmitió al Papa], demonstratur quam impie sentiant [los Priscilianistas] de Trinitate divina; qui et Patris et Filii et Spiritus Sancti unam atque eamdem asserunt esse personam, tamquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus Sanctus nominetur; nec alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit; sed singularis unitas in tribus quidem vocabulis, sed non in tribus sit accipienda Personis.

Igualmente testificaba S. Agustín (a. 415) respondiendo a Orosio [14]:

Priscillianus *Sabellianum* antiquum dogma restituit, ubi ipse Pater qui Filius, qui et Spiritus Sanctus perhibetur.

Y en otra parte [15]:

De Christo *Sabellianam* sectam tenent [los Priscilianistas], eumdem ipsum esse dicentes non solum Filium, sed Patrem et Spiritum Sanctum.

---

[12] *Anatematismo 1* (ML 84, 563).

[13] S. LEON MAGNO, *Epistula 15 ad Turibium*, 1 (ML 54, 680 s).

[14] *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, 4 (ML 42, 671).

[15] *De haeresibus*, 70 (ML 42, 44). Sobre las fuentes de este capítulo 70, cf. DAVIDS, *De Orosio et S. Augustino*, 275-277.

Como era de esperar, no es distinto el testimonio de Orosio [16]:

Trinitatem autem solo verbo loquebatur [Prisciliano], nam unionem absque ulla exsistentia aut proprietate asserens, sublato «et», Patrem, Filium, Spiritum Sanctum hunc esse unum Christum docebat.

La luz que estos textos arrojan sobre las doctrinas trinitarias del Priscilianismo, ilumina bien los pasajes de libros priscilianistas, en que esas doctrinas quedan envueltas en palabras y giros tal vez no tan claros.

Así, por ejemplo, el tratado *De Trinitate fidei catholicae,* editado por dom Morin. El estudio del tratado bajo este aspecto lo ha hecho diligentísimamente el mismo editor, y no tenemos más que referirnos a él [17].

Así también los llamados *Prologi Monarchiani* [18], de los que basta citar el siguiente pasaje [19]:

Quarum omnium rerum tempus, ordo, dispositio vel ratio, quod fidei necessarium est, Deus Christus est. Qui, factus ex muliere, factus sub lege, natus ex virgine, passus in carne, omnia in cruce fixit, ut triumphans ea in semetipso, resurgens in corpore, et patris nomen in patribus filio, et filii nomen patri restitueret in filiis, sine fine, ostendens unum se cum patre esse, qui unus est.

Es innegable que el pasaje es oscuro; pero los indicios de una confusión de las Divinas Personas en Cristo («Pancristismo») son numerosos.

---

[16] *Ad Aurelium Augustinum Commonitorium de errore Priscilianistarum et Origenistarum,* 2 (CSEL 18, 154 s; ML 31, 121).

[17] *Études, Textes, Découvertes,* I, 151-205. (Se editó primero en *Rev. Bén.,* 26 [1909] 255-280). Véanse sobre todo las páginas 157-165.

[18] Editados en Wordsworth y White, *Novum Testamentum D. N. I. C. latine secundum editionem S. Hieronymi. I. - Evangelia* (Oxford, 1889-1898), 15-17, 171-173, 269-271, 485-487; E. Von Dobschuetz, *Studien zur Textscritik der Vulgata* (Leipzig, 1884) 35-65; P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* (TU XV, 1; Leipzig, 1896). Estos famosos Prólogos en los que se quiso ver una prueba de que el Modalismo había sido oficial en la Iglesia Romana del tiempo de los Papas Zeferino y Calixto (cf. Corssen, *l. c.*; Harnack, *Chronologie,* I, 201-204, y en *Sitzungberichte der Akademie zu Berlin* [1923] 51-57), atribuídos más tarde a Prisciliano (cf. Chapmann, *Notes on the history of the Vulgata Gospels* [Oxford, 1908], cp. 12, pag. 217), se dan hoy comúnmente por de origen priscilianista; cf. Bardenhewer, II, 614.

[19] *Prólogo a S. Mateo.*

El mismo eco tal vez con las mismas oscuridades, parece oirse en los famosos doce tratados, publicados por Schepss en 1885 con el nombre de Prisciliano, y que ciertamente o son suyos (como antes se creía), o al menos de uno de sus más aventajados discípulos (como ahora sostienen muchos). El autor [20] de los *Tratados,* que nos da la fórmula « unum et indifferentem sibi Deum » [21], interpreta así la del bautismo [22]:

Sicut scriptum est: « in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti »; non dicit « in nominibus » tamquam in multis, sed in uno; quia unus Deus, trina potestate venerabilis, omnia et in omnibus Christus est.

El mismo autor se dirige a Dios con la siguiente plegaria [23]:

Tu enim es Deus, qui... unus Deus crederis, invisibilis in Patre, visibilis in Filio, et unitus in opus duorum Sanctus Spritus inveniris.

Por fin, parece descubrirnos toda su mente en las siguientes palabras [24]:

Sic se pro hominibus patientem intellegi Deum voluit in carne, ut si sensus quaeratur in nobis, unus Deus est; si sermo, unus est Christus; si opus, unus Iesus; si natura quaeritur, filius est; si principium quaeritur, pater dicitur; si creatura, sapientia est; si ministerium, angelus; si potestas, homo; si dignatio, filius hominis; si quod factum est per illum, vita est; si quod extra illum, nihil.

Por último hay que consignar la cita en los *Tratados* del *Comma Ioannaeum* en sentido evidentemente sabeliano y pancristista [25]:

Tria sunt quae testimonium dicunt in coelo: Pater, Verbum et Spiritus; et haec tria unum sunt in Christo Iesu.

---

[20] Sobre la primera atribución de los *Tratados* a Prisciliano, véase la bibliografía en SCHANZ, IV, 2, 378. Ahora prefieren atribuirlos a Instancio, MORIN (*Rev. Bén.,* 30 [1913] 153), SCHANZ (*l. c.*), DAVIDS (*De Orosio et S. Augustino,* 103) y últimamente D'ALÈS (*Rech. de sc. relig.,* 23 [1933] 29-33); retienen en cambio los derechos de Prisciliano, BARDENHEWER (III, *Ergänzungen,* 657 s), J. MARTIN (*Hist. Jahrbuch,* 47 [1827] 237-251), GARCÍA VILLADA (*Historia,* I, 2, 106 s), etc.

[21] *Tract. X;* CSEL 18, 93, 17.

[22] *Tract. II;* CSEL 18, 37, 20-24.

[23] *Tract. XI;* CSEL 18, 103, 15-20.

[24] *Tract. VI;* CSEL 18, 75, 2-9.

[25] *Tract. I;* CSEL 18, 6, 7-9. KUENSTLE (*Das Comma Ioannaeum*) vió en Prisciliano el interpolador del famoso *Comma.* Otros han querido

Hay que confesar que algunos de los textos citados, tomados de por sí, no obligarían absolutamente a una interpretación sabeliana o pancristista. Pero el conjunto es otra cosa; sobre todo si se tiene en cuenta que los Priscilianistas envolvían en frases equívocas su verdadero pensamiento, y si no se pierde nunca de vista la interpretación dada por los coetáneos, cuyos textos citamos antes, Hay, pues, que concluir, que la doctrina trinitaria priscilianista era en realidad sabeliana [26].

Con esto se entiende bien por qué en el Toledano I las fórmulas sobre la distinción de las Divinas Personas han pasado tan a primer término y se han desarrollado con tanta detención e insistencia. Era precisamente el punto en que había que insistir frente al Priscilianismo que el Símbolo quería combatir.

Así, pues, las fórmulas creadas durante la lucha arriana, sobre todo en ambiente luciferiano, fueron recigidas por los Padres Toledanos y aplicadas por ellos a la debelación del Priscilianismo. En esta segunda etapa las fórmulas adquirieron una notable perfección, que las hizo quedar definitivamente en los símbolos españoles aun mucho después de que el priscilianismo había desaparecido ya de España [27].

---

atribuirle al menos la interpolación de las palabras « In Christo Iesu ». Cf. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité, I* (edic. 7ª, 1927), note K, pág. 645-652. Lo que no parece se pueda negar es el tono pancristista que reviste el *Comma* en los *Tratados*.

[26] Sobre toda esta cuestión, véase Kuenstle, *Antipriscilliana*, 20-22; Davids, *De Orosio et S. Augustino*, 139-141. El mismo defensor de Prisciliano, Babut (*Priscillien et le Priscillianisme*, 267-279) conviene en ello, si bien se esfuerza en atenuar lo más posible el Sabelianismo priscilianista.

[27] Nótese esto que es importantísimo para la interpretación de los símbolos españoles posteriores.

CAPITULO IV

Las procesiones divinas

Las procesiones y orígenes en la Trinidad son inseparables de la distinción de las Personas Divinas. Sin embargo existe una razón especial para tratarlas por separado; porque nuestro símbolo no sólo indica la procedencia de las distintas Personas al expresar su distinción, como hemos visto, sino que además le dedica fórmulas especiales, que nos toca examinar ahora, ya sea en general ya en algunos puntos particulares de interés para la Historia del Dogma.

1. Las fórmulas en general.

Los pasajes aludidos en el Toledano son los siguientes:

[n. 6] Est ergo *ingenitus* Pater;
genitus Filius;
non genitus Paraclitus, *sed a Patre Filioque* procedens.
[an. 6] Si quis dixerit vel crediderit,
Christum innascibilem esse, anathema sit.

La perfección de esas fórmulas es clara. ¿Qué antecedentes tuvieron en la literatura simbólica?

Como en el capítulo anterior, también aquí el Símbolo Apostólico nos da sólo en germen las fórmulas posteriores. El origen de las diversas Personas en ese símbolo se expresa casi únicamente por los mismos nombres de las Personas, sobre todo en la segunda y la primera[1]:

---

[1] Hahn, 17, 18, 122; sobre el valor histórico de la palabra μονογενῆ, cf. Kattenbusch, II, 593.

πατέρα - υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα... - πνεῦμα...

Pero nada se dice más en particular sobre los mismos orígenes o procedencias.

El paso decisivo en este punto, cuanto se refiere a la segunda Persona de la Trinidad, lo dió el símbolo Niceno [2]:

υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς,
μανογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς,
θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ...

En cambio para el origen de la tercera Persona, si bien no faltan algunas fórmulas anteriores [3], sin embargo la fórmula decisiva la dió o al menos la consagró definitivamente [4] el Constantinopolitano [5]:

εἰς τὸ Πνεῦμα τό Ἅγιον..., τὸ ἐκ τοῦ Παρτὸς ἐκπορευόμενον...

Pero en estos símbolos no se encuentran aún las fórmulas que también en este punto distinguen a los símbolos españoles.

---

[2] HAHN, 142; DENZINGER-UMBERG, 54.

[3] Como tales hay que citar la del *Libellus fidei*: «Spiritus Patris et Filii»; la del *Tomus Damasi* en la redacción del Niceno que lo encabeza: «Et in Spiritum Sanctum... de substantia deitatis» (cf. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima*, I, 2, 1, 283; HAHN, 199); y la de la *Fides Hieronymi*: «qui ex Patre subsistens sit» (cf. apénd. I). Pero aún falta la palabra clásica ἐκπορευόμενον, = procedentem.

[4] En realidad el término ἐκπορευόμενον, que de la Escritura (Io. 15, 26) había pasado a S. METODIO (*Fragmenta;* Corp. Berol., 521: ἐκπορευτὴν ὑπόστασιν) y a S. GREGORIO NACIANCENO (*Orat.* 31; MG 36, 141: ἐκπορευτὸν), parece que hizo su primera aparición en la literatura simbólica en el símbolo más extenso de que nos habla S. EPIFANIO en el *Ancoratus* (cp. 119; Corp. Berol., 25, 148; MG 43, 235; HAHN, 126; DENZINGER, 13), donde se dice: ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον; pero habría que probar que no ha habido interpolación en el texto.

[5] HAHN, 144; DENZINGER, 86. Que el Constantinopolitano pertenece de hecho al Concilio de Constantinopla de 381 y no existía ya antes insertado en el *Ancoratus* de S. Epifanio, parece haberlo demonstrado SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon* (*Zeitschr. f. Neutest. Wissensch.*, 25 [1926] 85-88).

Para hallar algo semejante es preciso estudiar el mismo grupo de símbolos que en el capítulo pasado iluminó las fórmulas del Toledano:

Libellus fidei (6):	*Fides Damasi* (7):	*Fid. Faustini* (8):	*Fid. Hieron.* (9):
Patrem verum, *qui genuit Filium verum*, id est, Deum de Deo, lumen de lumine, vita ex vita, perfectum ex perfecto, totum a toto, plenum a pleno; non creatum, sed *genitum*, non ex nihilo, sed ex P. unius substantiae cum P;	*Patrem* esse *qui genuit*... *Filium* esse *qui genitus sit*...	*Patrem* credimus *qui... habeat Filium*, de se sine initio genitum, non a se factum... *Filium*.., qui habeat Patrem de quo *sit genitus*...	Ut sit *Filius unigenitus*. et *Pater solus ingenitus*...
Sp. vero *Sanctum*, Deum, non ingenitum neque genitum, non creatum ne fatum, sed *Patris et Filii*.	*Sp.* vero *Sanctum*, non genitum neque ingenitum, non creatum neque factum, sed de *Patre procedentem*.	*Spiritum Sanctum, qui sit vere Spiritus Dei*.	

Al lado de esas fórmulas[10], hay que situar sin duda las del Toledano, que tampoco aquí crea de nuevo. Lo único que hace es perfeccionar las fórmulas, darles una forma más nítida y más clara, y aprovechar ya las precisiones hechas por otros símbolos, por ejemplo en el «*procedentem*» para el origen del Espirítu Santo.

Como se ve, el resultado a que nos ha llevado el estudio general de estas fórmulas no es distinto del obtenido en los capítulos anteriores. En cambio, nos hemos de detener ahora en otras, que o son nuevas, o al menos son de particular interés para la Historia de los Dogmas y para la literatura de los símbolos. Una de ellas se refiere a la generación del Verbo; otra a la procesión del Espíritu Santo.

---

[6] Burn, *An Introduction to the Creeds*, 216; Hahn, 189.

[7] Burn, *An Introduction to the Creeds*, 245; Hahn, 200.

[8] Hahn, 202.

[9] Cf. apénd. I.

[10] Conviene añadir la fórmula de Baquiario, en las adiciones que él hace al símbolo por él reproducido: «Pater ingenitus, Filius genitus, Spiritus Sanctus a Patre procedens...» (Hahn, 208).

2. *La «innascibilidad» de Cristo.*

El anatematismo 6°. nos introduce en toda la teología de la «innascibilidad», de la que por fuerza tendremos que decir algo ahora.

El término «*innascibilis*» ocupa un lugar importante en la historia del Dogma Trinitario, como traducción del griego ἀγέννητος, tan traído y llevado en las controversias dogmáticas del siglo IV [11]. Esta traducción latina del discutido término parece cierto que fué introducida por S. Hilario [12], con cuya autoridad tomó pronto carta de ciudadanía en la literatura occidental, como veremos.

Ἀγέννητος tuvo su origen en la nomenclatura filosófica griega, y tanto en ella como en los primeros autores cristianos que lo usaron, encerraba la idea general de «infecto», «sin origen», no coartándose por lo pronto a la idea restringida de «no engendrado». Es decir, que afirmar la «agennesía» no era negar sólo el origen por generación, sino cualquier origen [13].

Pero ya desde el aparecer del Arrianismo, las insidias de los herejes se parapetaron detrás de los equívocos a que daba lugar esa doble significación de la palabra. Οἴδαμεν ἕνα θεὸν μόνον ἀγέννητον, decía Arrio [14], refiriéndose maliciosamente a la primera Persona de la Trinidad; y por el mismo hecho, si sólo el Padre era ἀγέννητος (= no engendrado = no hecho), al Hijo no quedada sino ser simplemente «hecho» o creado.

---

[11] Para la bibliografía, cf. LEBRETON, ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ *dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du deuxième siècle* (*Histoire du Dogme de la Trinité*, II, 635). Es claro que no pretendemos dar una historia completa de la ἀγεννησία sino solamente trazar en líneas generales los precedentes de nuestro anatematismo.

[12] Cf. P. STIEGELE, *Der Agennesiebegriff in der griechische Theologie des vierten Jahrhunderts* (Friburgo, 1913), 64; TH. DE REGNON, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 3ª ser., étud. 16, cp. 4, párr. 2 (III, 1, 248s).

[13] Cf. LEBRETON, *l. c.*, 635-647.

[14] En su símbolo (HAHN, 186). S. Hilario traduce: «novimus unum Deum, solum *infectum*...» (*De Trinitate*, VI, 5; ML 19, 160).

A partir de esta época, un trabajo lento y laborioso de depuración del término ἀγέννητος se impuso a los defensores de la ortodoxia [15], mientras entretanto la cuestión de la ἀγεννησία comenzaba a penetrar en la literatura de los símbolos, tan floreciente por entonces.

El primer caso lo encontramos en el sínodo tenido por los Eusebianos en Filipópolis (a. 343-344), donde se añadió a la fórmula de fe el siguiente anatematismo [16]:

τοὺς λέγοντας... ἀγέννητον υἱὸν..., ἀναθεματίζει ἡ... καθολικὴ ἐκκλησία.

Aquí aparece ya condenada la frase υἱὸς ἀγέννητος. Pero, ¿en qué sentido? No hay duda que el anatematismo se dirige contra Marcelo de Ancyra, para quien el Verbo no se podía llamar « Hijo » en virtud de la generación eterna, sino sólo por la generación temporal y humana [17]. Así, pues, condenar la frase υἱὸς ἀγέννητος equivale allí a establecer la generación eterna del Verbo; o lo que es lo mismo, ἀγέννητος en el caso vale tanto como « no engendrado ». Nótese sin embargo, que Marcelo [18] no hablaba di-directamente del « Hijo » (υἱὸς) sino del « Verbo » (λόγος).

---

[15] Este trabajo de depuración se debe sobre todo a S. Atanasio (cf. De Regnon, *l. c.*, cp. 2, pág. 200-216; Stiegle, *Der Agennesiebegriff*, 50-63).

[16] Hahn, 158. El símbolo de Filipópolis no es sino la 4ª fórmula de Antioquía (a. 341), con la adición de los anatematismos. Se conserva en tres diversas versiones latinas (la de S. Hilario, *De Synodis*, 34; la de los *Fragmenta ex opere historico*, ser. A, IV, 2; la del *códice de Verona*), y en la versión siríaca. El original griego se ha perdido; pero se puede reconstruir con el texto griego de la 4ª fórmula de Antioquía (Hahn, 156) y con el de la Ἔκθεσις μακρόστιχος (a. 345). Cf. Feder, en CSEL 65, XXXIX. Esta última fórmula en Hahn, 159, que para la de Filipópolis sólo trae la versión de S. Hilario. Para las otras versiones, cf. CSEL 65, 67-73.

[17] Que el anatematismo citado se escribió contra Marcelo, se ve claramente comparándolo con la carta sinódica de los Obispos reunidos en Filipópolis. Esta no es sino una vehemente acusación contra Marcelo y S. Atanasio; (véase el texto en S. Hilario, *Fragmenta ex opere historico*, ser. A, IV; CSEL, 65, 48-78). En efecto, el anatematismo añadido lleva también el sello de esa doble acusación; a parte de lo que se refiere a Marcelo, es imposible no ver un alusión a S. Atanasio en las palabras: « eos qui dicunt... quod neque... voluntate Pater genuerit Filium, anathematizat sancta... ecclesia ». Cf. Hefele-Le Clercq, I, 2, 817.

[18] Cf. Stiegele, *l. c.*, 43s.

Toda esta fórmula con el nuevo anatematismo se repite en el sinodo antioqueno del año 345 [19]. Pero donde nuestra cuestión se trata especialmente es en la 1ª fórmula de Sirmio (a. 351): [an. 26] ἔι τις ἀγέννητον... λέγοι τὸν Υἱόν, ὡς δύο... ἀγέννητα λέγων καὶ δύο ποιῶν Θεούς, ἀνάθεμα ἔστω [20].

A pesar de lo que a primera vista pudiera parecer, el sentido de ἀγέννητος aquí es el de « ingénito, no engendrado », como se deduce claramente de varios pasajes de la fórmula. Por la historia del sínodo sabemos que se trataba de condenar a Fotino; de hecho se llegó a deponerle en él. Así es natural se condene la doctrina que hace « nacer de María al Dios ingénito », como nos lo ilustra bien el anatematismo 4º [21].

Lo mismo podríamos decir del anatematismo 17 de Ancyra (a. 358), donde sin embargo no se encuentra la expresión υἱὸς ἀγέννητος [22]. En otras fórmulas y símbolos se hace caso omiso de toda la cuestión.

La conclusión que de todo lo dicho se desprende es que la expresión υἱὸς ἀγέννητος se condena en el sentido de los que suponen ingénita a la segunda Persona de la Trinidad, admitiendo su generación solamente en el tiempo y de la Virgen María.

Un nuevo período en la historia del término ἀγέννετος se abre con la controversia contra los Anomeos, sobre todo contra Eunomio. Pero este segundo período nos importa menos aquí, porque todo él gira alrededor de la ἀγεννησία propiedad personal del Padre, como la γεννησία lo es del Hijo [23].

---

[19] Hahn, 159.

[20] Hahn, 160, pág. 199.

[21] Así lo dice también Stiegele, l. c., 46. Véase el anatematismo 4: εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ, ἀνάθεμα ἔστω. Anatematismo 10: εἴ τις θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν ἐκ Μαρίας λέγων, τὸν ἀγέννητον οὕτω νοεῖ, ἀνάθεμα ἔστω. Cf. anatematismos 5, 14, 15, 16, 20. La conexión que los Obispos del sínodo veían entre Fotino y Marcelo está patente en los anatematismos citados, lo mismo que en el 6, 7, etc.

[22] Hahn, 162. Cf. Stiegele, *l. c.*, 48.

[23] Sobre este período, cf. De Regnon, *l. c.*, 217-245; Stiegele, *l. c.*, 69-102.

Por eso vamos a estudiar ya más de cerca el término latino « *innascibilis* », que es el que aparece en nuestro símbolo:

[an. 6]: Si quis dixerit vel crediderit, Christum *innascibilem* esse, anathema sit.

Ya hemos dicho que esta manera de traducir el griego ἀγέννητος fué introducida en la terminología trinitaria por S. Hilario, precisamente en sus versiones de los símbolos griegos; por eso no hemos podido prescindir de ellos.

Nótese ante todo, que el término « *innascibilis* » no sufre los equívocos y la doble significación de ἀγέννητος; más aún, con el fin de quitar esos equívocos fué introducido por S. Hilario. Véase cómo traduce los textos antes citados:

Símbolo de Filipópolis, anat. 2: eos qui dicunt... *innascibilem Filium*..., anathematizat... [24].
Fórmula 1ª. de Sirmio, anat. 26: Si quis *innascibilem*... dicat Filium, tamquam... duo *innascibilia* et duo innata dicens duos deos faciat... [25].
Anatematismo 17 de Ancyra: et si quis intemporalem Unigeniti Filii de Patre substantiam ad *innascibilis* Dei essentiam referat, quasi Filium Patrem dicens, anath. sit. [26].

Se sabe que S. Hilario dió a todos estos anatematismos una interpretación ortodoxa, a la que desde luego contribuyó no poco la elección del término « *innascibilis* », pero que se perfiló en los comentarios que el santo Doctor fué poniendo a dichas fórmulas. Así, por ejemplo, a propósito del anatematismo de Filipópolis:

Innascibilem quoque Filium sanctorum fides nescit, quia natura Filii nisi ex nativitate non exstat [27].

---

[24] Así en *De Synodis*, 34 (ML 10, 507; HAHN, 158). En los *Fragmenta ex opere historico* y en la otra versión latina se dice: « ...*non natum* Filium... » (CSEL 65, 73).

[25] *De Synodis*, 38 (ML 10, 512). Así también en los anatematismos 4, 10, 14, 15, 19, Los números de los anatematismos están alterados en S. Hilario porque el 11 lo intercala entre el 23 y el 24.

[26] *De Synodis*, 25 (ML 10, 499). Es el 12, porque S. Hilario omite los 5 primeros.

[27] *De Synodis*, 37 (ML 10, 509).

Y a propósito del de Sirmio:

Filium innascibilem confiteri impiissimum est. Iam enim non erit Deus unus; quia Deum unum praedicari natura unius innascibilis Dei exigit. Cum ergo unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt; cum idcirco Deus unus sit, (Cum et Pater Deus sit, et Filius Dei Deus sit), quia innascibilitas sola penes unum sit. Filius autem idcirco Deus, quia ex innascibili essentia natus exsistat. Respuit ergo innascibilem Deum praedicari fides sancta; ut per unum innascibilem Deum, unum Deum praedicet; ut naturam unigenitam ex innascibili genitam essentia, in uno innascibilis Dei nomine complectatur [28].

Así, pues, para S. Hilario, se debe conservar el término «innascibilis», sea lo que fuere de su origen; pero en ningún modo se le ha de aplicar al Hijo, que «*non est innascibilis, sed cointemporalis*» [29]. Es decir, que para la Iglesia latina, el υἱὸς ἀγέννετος era ya definitivamente «*Filius innascibilis*» y como tal, debía sin duda reprobarse.

El influjo de S. Hilario en la literatura cristiana latina fué grandísimo, sobre todo, en la terminología trinitaria. Así leemos ya en S. Febadio por los años 357-358:

Ex Deo enim *innascibili,* Deus nascibilis exivit, unus ab uno, verus a vero, plenus a pleno... [30].

Poco después (ca. 360) los Padres del sínodo de París confesaban:

ex toto atque perfecto *innascibili Deo,* totum atque perfectum... [31].

Que también en España eran conocidas la obras de S. Hilario,

---

[28] *De Synodis,* 60 (ML 10, 521).

[29] *De Synodis,* 69 (ML 10, 526). Sobre el uso del término «*innascibilis*» en S. Hilario, cf. De Regnon, *l. c.,* cp. 4, pág. 246-259; Stiegele, *l. c.,* 63-68.

[30] *Liber contra Arianos,* 11 (ML, 20, 21). Compárese con *Fragmenta ex opere historico, ser.* B, II, 11, 5: «in Deo qui innascibilis est, et in Deo qui genitus est» (CSEL 65, 154). Sobre la dependencia que existe entre Febadio y S. Hilario, cf. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers,* I, 119s (SBWA, 162 [1910] 4).

[31] *Epistula Synodi Parisiensis ad Orientales, Episcopos* (CSEL 65, 44; Mansi, III, 357-359). En ella se nombra varias veces a S. Hilario, que fué en realidad el alma del Sínodo. Cf. Feder, *l. c.,* 120s.

entre otras cosas [32], nos lo atestiguan las siguientes palabras del autor de lo *Tratados Wirceburgenses*:

Denique Deus noster, assumens carnem..., invisibilis cernitur, *innascibilis* nascitur [33].

El texto anterior nos lleva ya a la época y a la literatura priscilianista, que es en realidad el verdadero marco histórico de nuestro símbolo. En el cual hemos de notar entre todo, que se condena el atribuir la *innascibilidad* a Jesucristo, no el atribuirla también a la Divinidad, como ha querido algún editor recientemente [34]. Pero además hay que tener presente, que todo el anatematismo que se refiere a la «*innascibilidad de Cristo*» se debe a la pluma del obispo Pastor, que modificó el grupo de anatematismos 6-7 de la primera redacción del símbolo:

1ª redacción:	*2ª redacción*:
[Anat. 6] Si quis dixerit atque cred., Filium Dei, *Deum, passum;* a. s.	[Anat. 6] Si quis dixerit vel cred., *Christum innascibilem esse;* a. s.
[Anat. 7] Si quis dixerit atque cred. hominem Iesum Christum, *hominem impassibilem fuisse;* a. s.	[Anat. 7] Si quis dixerit vel cred., *Deitatem Christi convertibilem fuisse vel passibilem;* a. s. [35].

Esta circunstancia de aparecer por primera vez el anatematismo en la segunda redacción, nos plantea el problema de por qué hizo esa adición Pastor y en qué fuente se inspiró para atribuir al Priscilianismo dicha doctrina que condena. Pues en las fuentes priscilianistas del año 400 no parece debía estar, ya que falta en la

---

[32] La «Obra histórica» de S. Hilario la conocía ya Gregorio de Elvira hacia el año 358. Cf. FEDER, *Studien*, I, 63.

[33] *Tratado VI* (CSEL 18, 74). Hasta qué punto depende de S. Hilario el autor de los *Tratados*, se puede comprobar fácilmente en el índice de pasajes del Santo añadido por Schepss a su edición de Prisciliano (CSEL 18, 168). Esta dependencia es aún más clara en el Tratado VI, como aparece ya en sus primeras frases (cf. *Ib.*, 68ss).

[34] Nos referimos al anatematismo intercalado por KUENSTLE (*Antipriscilliana*, 64) entre el 6 y el 7. Cómo se originó ese anatematismo con el correr del tiempo y la incuria de los copistas, lo hemos escrito en otra parte; cf. «*Deitas innascibilis*» (RHE, 29 [1933] 74-81).

[35] Cf. supra, pág. 35.

primera redacción del Símbolo. ¿Se tratará de una evolución operada dentro del Priscilianismo? ¿Podrá decirse que los Priscilianistas de mediado el siglo V desarrollaron en el sentido de negar expresamente la generación eterna del Verbo, el germen contrario a toda operación interna trinitaria, contenido en la indistinción absoluta de las Personas Divinas que defendió desde sus orígenes el Priscilianismo?

No cabe duda que esto explicaría bien la aparición del nuevo anatematismo en la segunda redacción del Símbolo. Pero esta hipótesis no se coordina bien con otros datos históricos que poseemos. Desde luego, hasta el presente no ha sido posible comprobar semejantes evoluciones doctrinales dentro del Priscilianismo. Pero además, en el punto de que tratamos ciertamente no existió. Los Priscilianistas del 400, y aun el mismo Prisciliano, sostuvieron dicha doctrina de la *innascibilidad de Cristo,* según nos lo dicen las Actas del primer Concilio Toledano:

Symphosius episcopus dixit: Iuxta id quod paulo ante lectum est in membrana nescio qua, in qua dicebatur *Filius innascibilis,* hanc ego doctrinam quae aut duo principia dicit aut *Filium innascibilem,* cum ipso auctore damno qui scripsit... Omnes libros haereticos et maxime Priscilliani doctrinam, iuxta quod hodie lectum est, ubi *innascibilem Filium* scripsisse dicitur, cum ipso auctore damno... Comasius presbyter ex chartula legit: cum catholicam et Nicaenam fidem sequamur omnes, et scriptura recitata sit, quam Donatus presbyter, ut legitur, ingessit, ubi *Priscillianus innascibilem esse Filium dixit,* constat hoc contra Nicaenam fidem esse dictum; atque adeo Priscillianum, huius dicti auctorem, cum ipsius dicti perversitate et quos male condidit libros cum ipso auctore condemno [36].

Se trata en este texto de la abjuración hecha por el obispo Sinfosio y el presbítero Comasio, ambos priscilianistas. Como se sabe, no poseemos las profesiones de fe enteras, sino sólo unos resúmenes (« *excerpta* ») de ellas; y aun esos resúmenes no como se redactaron en el Concilio, sino como los arregló un colector posterior. Pero aun así, queda en claro que la doctrina de la « *innascibilidad de Cristo* » se atribuyó a Prisciliano y a sus secuaces ya en el Concilio del año 400.

Con esto se acrecienta la dificultad del problema propuesto,

---

[36] *Exemplar professionum* (Sáenz de Aguirre, III, 27; Mansi, III, 1005).

pues se pierde la posibilidad de suponer una evolución interna del Priscilianismo en este punto, y se hace más raro no encontrar esta doctrina legítimamente priscilianista en la *Regla de fe* del 400.

Creemos que hay que buscar la solución en el orden con que se celebraron las sesiones conciliares de aquel año. La primera sesión del Concilio se tuvo el dia 1 de Setiembre, según las Actas: « *post habitum iam Concilium kal. Sept.* ». En esa sesión se leyó y aprobó la *Regla de fe* con los anatematismos, que había sido preparada antes de empezar el Concilio. Así nos lo persuade el silencio de las Actas en cuanto se refiere a lo que se hizo en esta sesión y al día en que se aprobó el símbolo, junto con la distribución particularizada que hacen las Actas de las otras piezas Conciliares por las restantes sesiones del Concilio. Aprobada, pues, la *Regla de fe* (= la primera redacción de nuestro símbolo) el día 1 de Setiembre, se invirtieron los siguientes (2-5 de Setiembre) en examinar judicialmente las causas de los Obispos acusados de Priscilianismo. En la sesión del día 6 (« *octavo Iduum Septembris* ») se extrajeron de esas Actas más extensas (« *ex plenariis gestis* »), los resúmenes en que se contenía lo más sustancial de las abjuraciones hechas por los Obispos acusados. En esta misma sesión el presbítero Comasio presentó a los Padres un papel hasta entonces desconocido, en el que se decía que Prisciliano había enseñado la « *innascibilidad del Hijo* ». Como era natural los Obispos suspectos de Priscilianismo tuvieron que abjurar también de esta doctrina. Se nos han conservado las retractaciones de Sinfosio y Comasio, cuyo texto abreviado citamos antes. Con esto, se había terminado el proceso de los Obispos. Pero hasta entonces no se había dado la sentencia final, que hubo de prepararse aún durante varios días. Entre tanto en la sesión del 7 de Setiembre (« *sub die 7 Iduum Septembris* »), se hicieron los 20 Cánones disciplinares, que actualmente aparecen al principio de las Actas. Por fin, el 11 de Setiembre (« *sub diem tertium Iduum Septembris* »), se leyó la « sentencia definitiva », repitiendo su abjuración los Obispos antes de la lectura de aquélla. Tal parece que fué el orden de las sesiones Conciliares [37].

---

[37] Sobre todo esto, cf. FLÓREZ, *España sagrada,* VI, 82-84. La interpre-

Teniendo esto presente, se entiende bien por qué en el Símbolo del 400 no se habla de la «*innascibilidad de Cristo*». Este punto doctrinal no encontró eco en el Concilio sino cuando éste estaba ya mediado (6 de Setiembre). Ahora bien, el Símbolo hacía ya cinco días que estaba definitivamente aprobado. Se explica que los Padres no quisieran tocarlo y que no se intercalase un nuevo anatematismo. En cambio en las Actas se consignó la reprobación de la nueva doctrina. Allí la leyó Pastor, que evidentemente tenía ante los ojos las Actas Conciliares al hacer su Símbolo [38], y comprendiendo la importancia del punto de que se trataba la insertó en la redacción preparada por él, bajo la forma de un nuevo anatematismo.

Tal nos parece ser el origen y las fuentes del anatematismo 6º de la segunda redacción, o símbolo de Pastor. Que la doctrina en él condenada fué genuinamente priscilianista desde el principio, se confirma con el texto antes citado de los *Tratados Wirceburgenses* [39].

Quédanos por ver en qué sentido sostenían los priscilianistas la «*innascibilidad de Cristo*», y por consiguiente en qué sentido la proscribe nuestro símbolo. Hay en San León un texto que nos puede dar luz en este punto:

> Tertii vero capituli sermo [de la carta de Sto. Toribio a S. Léon] designat, quod iidem impii [los Priscilianistas] asserant, ideo *unigenitum dici Filium Dei quia* solus sit natus ex virgine [40].

tación de BABUT (*Priscillien et le Priscillianisme,* 1915) es gratuita e inadmisible. Las Actas del 400 pueden verse en SÁENZ DE AGUIRRE, III, 26 ss; MANSI, III, 1002-1007.

[38] Cf. pág. 63-65.

[39] Cf. supra, nt. 33. Sobre esta doctrina de la «*innascibilidad de Cristo*» ha fundado KUENSTLE (*Antipriscilliana,* 135-141) toda la argumentación con que pretende probar el carácter antipriscilianista de la obra «*Regulae Definitionum*», atribuída a Siagrio. Si hemos de decir lo que sentimos, la demostración no nos parece concluyente. Siagrio no usa ni una sola vez el término «*innascibilis*», mucho menos la expresión «*Filius innascibilis*». El carácter antiarriano de las «*Regulae*» nos parece mucho más claro. Desde luego, es exagerado decir «dass dieser Satz [= *Filius innascibilis*] das Schibboleth des Priscillianismus bildete» (*Ib.,* 139).

[40] *Epist. 15 ad Turibium,* 3 (ML 54, 681).

Texto que el mismo S. León explica así:

> [Según los Priscilianistas], Dei Filius per id quod ex virgine ortus, non per id quod ex Patre natus est, unigenitus praedicatur [41].

Es decir, que para los Priscilianistas, la única razón de la filiación de Jesucristo es la generación humana; el único motivo de llamársele « Unigénito » es el haber nacido de madre virgen, « *quia hanc nascendi conditionem alius filiorum Dei nemo suscepit* » [42]. O lo que parece ser lo mismo, que antes de esa generación humana era ἀγέννητος, y en el vocabulario corriente después de S. Hilario, « innascibilis ».

Esta explicación, que se refiere directamente al tiempo en que surge el nuevo anatematismo (y que por lo tanto parece dar el verdadero sentido de éste), no podemos comprobar con otros documentos si corresponde al sentido que Prisciliano y sus primeros secuaces daban de hecho a su frase « *Filius innascibilis* », o si representa la idea correspondiente a un período posterior. Pero es indudable que tal concepción entra de lleno en el marco general de las herejías priscilianistas sobre la Trinidad. El Sabelianismo lleva consigo la negación de las actividades internas trinitarias, que se reducen a producciones y orígenes [43].

Si recordamos ahora la historia del υἱὸς ἀγέννητος habremos de concluir finalmente que el Priscilianismo vino a renovar, matizándolos a su modo, los errores de Fotino y de Marcelo [44]. Por lo mismo, nada de extraño, que el *Filius innascibilis* de los símbolos contra Marcelo y Fotino reaperezca en nuestro símbolo antipriscilianista. En el cual, el anatematismo equivale a decir: « si alguien sostiene, que Jesucristo antes de su generación humana de la Virgen María, no ha tenido otra generación eterna del Padre, como verdadero Hijo de Dios, sea anatema ».

---

[41] *Epist. 15 ad Turibium,* 17 (ML 54, 691).

[42] *Epist. 15 ad Turibium,* 3 (ML 54, 681).

[43] Cf. S. HILARIUS, *De Trinitate,* I, 16 (ML 10, 36s). Es inadmisible la opinión de BABUT (*Priscillien et le Priscillianisme,* 264-267), que en boca de los Priscilianistas establece la igualdad: *Filius innascibilis = Filius sine initio in tempore.*

[44] Así lo notó ya S. LEÓN (*l. c.*): « Quod utique non auderent Priscillianistae dicere, nisi... Photini virus hausissent ».

3. *La partícula « Filioque ».*

La segunda fórmula que teníamos que estudiar de cerca se refiere a la procesión del Espíritu Santo, y se condensa en la partícula *Filioque.*

Naturalmente que no tratamos aquí la cuestión del *Filioque* en todos sus múltiples aspectos. No nos referimos directamente a la doctrina contenida en la partícula, ni al derecho con que fué añadida al Símbolo Constantinopolitano, ni al tiempo, lugar y demás adjuntos de dicha adición [45].

Lo único que aquí nos interesa investigar es el origen de la partícula dentro de la literatura de los símbolos. Para plantear así el problema nos da pie el que muchos han afirmado ser nuestro símbolo el primero que insertó el *Filioque.* ¿Es exacta esta concepción?

Recuérdese ante todo que aun en nuestro símbolo la autenticidad de la partícula ha sido negada por no pocos autores [46]. Las razones que les llevaron a esa conclusión, fueron en parte apriorísticas (pues suponían que el *Filioque* era una anacronismo en aquella época), en parte fundadas en el estudio de los manuscritos y ediciones conciliares, que no siempre reproducían la partícula. De las primeras razones no tenemos nada que decir, si no es que la investigación debe proceder inversamente. De la existencia del *Filioque* en los manuscritos ya expusimos antes [47] los

[45] Cuándo se insertó el *Filioque* en el símbolo Constantinopolitano, es cuestión aún no resuelta. Recientemente se han escrito sobre este punto unos artículos (*La questione storica nella controversia del « Filioque »*, en *Civiltá Cattolica,* 1929, III, 498-500; 1930, I, 313-316), en los que el autor pretende probar entre otras cosas que el símbolo se recitó aún sin la partícula en el Concilio Toledano III (a. 589). Podrá ser. Pero los razones aducidas no lo persuaden. Los manuscritos que allí se citan en favor de la omisión de la partícula pertenecen todos a la colección *Pseudoisidoriana,* en la que se fundan también todas las ediciones Conciliares anteriores a 1593. Habría que haber examinado el testimonio indudablemente más fehaciente de los manuscritos de la *Hispana pura.* Sobre ellos, véase la nota todavía incompleta de Burn, *Some Spanish MSS., of the Constantinopolitan Creed* (*The Journ. th. St.,* 9 [1907-1808] 301-303).

[46] Cf. supra, pág. 69-71.

[47] Cf. supra, pág. 40; cf. pág. 30s.

resultados de nuestro estudio. Hasta el presente no conocemos ningún manuscrito de la primera redacción del Símbolo, que inserte la discutida partícula; como tampoco hemos visto ninguno de la segunda, que la omita. Es decir, que el *Filioque* es genuino en el Símbolo de 447, pero ciertamente faltaba en el de 400. Esta conclusión puede ser de importancia para determinar más el origen de la célebre partícula y su inserción en los símbolos.

Para obtenerlo, comparemos ante todo las diversas fórmulas con que en los diferentes símbolo se expresa la procesión del Espíritu Santo, en cuanto hace ahora al caso. Con este método apreciaremos pronto si antes de la segunda redacción de nuestro símbolo (a. 447) ha habido algún otro en que se lea ya el *Filioque*. Al mismo tiempo nos introduciremos en las fuentes que para esta adición tuvo el Obispo Pastor.

Véase, pues, el cuadro que nos ofrecen los símbolos, cuando se trata de la procesión del Espíritu Santo:

A) *Sin nombrar al Hijo*:

A Patre: Símbolo de Baquiario, ca. 400 [48]. Toledano I (1ª redacción), a. 400.

De Patre: Fides Damasi (?), ca. 500 (?).

Ex Patre: Fides Hieronymi, ca. 381 [49]. Símbolos de Pelagio y Julián de Eclana, a. 400-450 [50].

B) *Nombrando al Hijo*:

A Patre et Filio: Quicumque, a. 500-540 [51]. Símbolos de S. Gregorio de Tours, ca. 590 [52]; de Alcuino, a. 802 [53]; de Magno de Sens, s. IX in. [54].

De Patre et Filio: Fides Damasi (?), ca. 500 (?). Símbolos de Victricio de Rouan, ca. 396 [55]; de S. Gregorio Magno, a. 590 [56]. Credulitas christiana verissima, s. VIII-IX [57].

---

48 HAHN, 208.
49 Cf. pág. 148.
50 HAHN, 209, 211.
51 HAHN, 150; cf. HAHN, 184, 229.
52 HAHN, 230.
53 ML 101, 56ss.
54 HAHN, 241.
55 HAHN, 207.
56 HAHN, 231.
57 *Spanische Forschungen*, III (1931) 296s.

Ex Patre et Filio: Símbolo de Gennadio, ca. 480 [58]. Fórmula editada por Jacobi, a. 550-600 [59]. Toledano IV, a. 633 [60].
A Patre et a Filio: Toledano III, a. 589 [61].
A Patre Filioque: Toletano I (2ª redacción), a. 447. Símbolo de Paulino de Aquileya, a. 794 [62].
De Patre Filioque: Toletano VI, a. 638 [63].
Ex Patre Filioque: Toletano XVI, a. 693 [64]. Símbolos del Sínodo Forojuliense, a. 796-797 [65]; y de Teodulfo de Orleans, s. IX in. [66].
Ab utrisque: Toledano XI, a. 675 [67].

En el cuadro que precede se ve claramente que hay algunos símbolos anteriores al de Pastor (a. 447), en donde él pudo inspirarse para la inserción del *Filioque*, al menos si sólo se atiende a la cronología. Tal es ciertamente el símbolo de Victricio de Rouan; según algunos autores, además la *Fides Damasi*, el *Quicumque*, el Toledano IV, y tal vez los Toledanos VI y XI [68]. Pero estos últimos son sin duda alguna posteriores a la segunda redacción de nuestro símbolo. Quedan anteriores solamente el de Victricio de Rouan, y tal vez (aunque no lo creemos probable), la *Fides Damasi*. A los que hay que añadir para ser completos el símbolo del Concilio de Seleucia-Ctesifonte (a. 410), del que pronto hablaremos. ¿Se debe, pues, ver en estos símbolos o en alguno de ellos la fuente del *Filioque* de Pastor?

La cuestión así propuesta supone no sólo que esos tres símbolos son anteriores al 447, sino también, como es natural, que en los tres existe genuinamente el *Filioque* en una o en otra forma. En realidad el actual estado de la ciencia no nos permite decidir con certeza de este punto. Del símbolo de Victricio no tenemos

---

58 HAHN, 240.
59 HAHN, 238.
60 HAHN, 179; cf. HAHN, 244, 245.
61 HAHN, 177.
62 ML 99, 159s.
63 HAHN, 180.
64 ML 84, 531ss.
65 ML 99, 293ss.
66 HAHN, 242.
67 HAHN, 182. Otras fórmulas análogas: «A Deo Patre per Filium» (HAHN, 192); «processit a Patre et accipit a Filio» (HAHN, 227).
68 Cf. supra, pág. 84 y el apéndice II.

razones especiales para dudar, aunque no hay edición crítica del libro *De Fide Sanctorum,* donde se encuentra el símbolo. En esa obra, escrita a fines del siglo IV (c. 396), se lee [69]:

Unum [Deum] dixi, quia ex uno sicut Filius de Patre, ita Pater in Filio; Sanctus Spiritus vero, *de Patre et Filio,* ita et Pater et Filius in Spiritu Sancto... [70].

Este texto creemos ser el símbolo más antiguo en que se enuncia expresamente la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo [71]. La fuente inmediata de Victricio podría suponerse que fué S. Ambrosio, si se tienen en cuenta las múltiples relaciones literarias existentes entre Rouan y Milán [72].

En cambio, la autenticidad de la partícula en el símbolo de Seleucia-Ctesifonte y en la *Fides Damasi,* es dudosa. El Concilio de Seleucia-Ctesifonte se celebró en 410 por los Patriarcas sirios orientales, para promulgar y aplicar a su Iglesia los cánones del de Nicea [73]. En la profesión de fe que hizo el Concilio, se lee:

Confitemur etiam Spiritum vivum et Sanctum, Paraclitum vivum, *qui ex Patre et Filio,* in una Trinitate, in una essentia, in una voluntate... [74].

Al menos así leyó el pasaje Lamy. Pero sobre su autenticidad se discutió ya entonces grandemente [75]. La cuestión, en que no logró hacerse plena luz [76], es imposible que la resolvamos aquí.

Más complicado aún es el problema de la *Fides Damasi.* El texto que nos da Künstle dice:

---

[69] Cf. BARDENHEWER, III, 403. El texto de la obra, en ML 20.

[70] Así en ML 20, 446. Algo diferentemente en HAHN, 207.

[71] Cf. BURN, *An Introduction to the Creeds,* 116.

[72] Sobre estas relaciones, cf. J. LEBEUF, en el prólogo de su edición de Victricio (ML 20, 437-442). Sobre la existencia de la partícula «*et Filio*» en S. Ambrosio hablaremos pronto.

[73] Las Actas se pueden ver en J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale* (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nation.,* 37 [1902] 253-260).

[74] Editada en siríaco por LAMY, *Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410* (Lovaina, 1868) Cf. MANSI, *Supplementum,* I, 286.

[75] Véase la bibliografía de esta controversia en HEFELE-LE CLERQ, II, 159-166.

[76] LAMY, *Le Concile tenu á Séleucie-Ctésifon en 410* (*Compte rendu du III Congrès scientifique internation. des catholiques,* [Bruselas, 1895], deuxième sect., 250-276). En sentido opuesto, CHABOT, *l. c.* 265, nt. 5.

Spiritum vero Sanctum, non genitum neque ingenitum, non creatum neque factum, sed *de Patre et Filio* procedentem...

Burn en cambio lee:

... sed de *Patre* procedentem... [77].

¿Es auténtica la partícula «*et Filio*»? A favor de ella pueden citarse dos de los manuscritos más antiguos, a saber el *Sangallense 125* (s. VIII) y el *Leidense XVIII 67 F.* (s. VIII-IX); el testimonio del *Augiense XVIII* no parece se pueda invocar legítimamente. Contra la inserción de la partícula está, además de otros muchos códices posteriores [78], el *Ambrosiano O 212 sup.* (s. VIII). Burn, que en su edición crítica tuvo a la vista estos manuscritos, creyó que la partícula no era original en el Símbolo. Nosotros más bien nos inclinamos a pensar que lo era [79].

Pero nótese que en la *Fides Damasi* es además dudosa la cronología. Ya hemos aludido a ello antes [80]; y aunque aquí nos es imposible resolver el problema, la verdad es que se nos hace muy difícil situar la época de su composición antes de fines del siglo V [81].

Así, pues, antes del 447 el símbolo de Victricio de Rouan parece contenía ciertamente la partícula «*et Filio*»; el símbolo de Seleucia-Ctesifonte es muy dudoso la contuviera. ¿Pueden verse ahí las fuentes de Pastor para su adición? [82].

---

77 KUENSTLE, *Antipriscilliana,* 47; BURN, *An Introduction to the Creeds,* 245. (Cf. BURN, *The Athanasian Creed,* 63). HAHN, 200 dice: «sed de Patre Filioque procedentem». Para los manuscritos, véase la edición crítica de BURN, *l. c.*

78 Tales son el *Sangallense 159* y los de *París B. N. lat. 6184, 2076, 2341.* Los dos últimos no se citan en Burn.

79 *L. c.* y pág. 116s, donde en la historia del *Filioque* nada dice de la *Fides Damasi.*

80 Cf. supra, pág. 87s El P. GARCÍA VILLADA (*Historia,* II, 2, 159), no hace sino seguir a Künstle cuando afirma que el primer símbolo donde se lee el *Filioque* es la *Fides Damasi.*

81 Cf. *El símbolo «Clemens Trinitas»* (*Gregorianum,* 14 [1933] 485-500.

82 Aun suponiendo la anterioridad de la *Fides Damasi* con respecto a nuestro símbolo, habría que negar su influjo. Desde luego, si la hubieran conocido los Padres del 400 (Künstle supone que para entonces ya existía).

Creemos que no, si se atiende a las circunstancias de lugar y tiempo que rodean a ambos símbolos. Difícilmente se explica que un símbolo de Siria influyese en el Norte de España en el espacio de unos 35 años. Pero sobre todo, ese influjo de una literatura tan distinta hubiera dejado alguna otra huella de sí. Más fácil sería admitir el influjo de Victricio de Rouan. Pero el tratarse no de un símbolo a parte, sino de un trozo de una obra mayor que no parece tuviera gran difusión, y la misma forma literaria de la partícula (« *et Filio* », en Victricio, « *Filioque* » en Pastor) nos lo hacen muy poco probable.

Por eso nos parece más conforme a la verdad suponer que Pastor no se inspira directamente en ningún símbolo para su adición del *Filioque*. Sin embargo, eso no es negar toda fuente literaria.

En efecto, la procesión del Espíritu Santo « *a Patre et Filio* » era doctrina corriente en la literatura latina de la época. Véanse resumidos brevemente algunos datos más importantes [83]:

(a. 356-360) =	*Patre et Filio*	(auctoribus)	S. Hilario [84]
	ex utroque	(accipiet)	S. Hilario [85]
(a. 381) =	*a Patre et Filio*	(procedit)	S. Ambrosio [86]
(ca. 400) =	*ex utroque*	(missus)	Prudencio [87]
(ca. 404) =	*de utroque*	(procedens)	Rufino [88]
(ca. 416) =	*de utroque*	(procedit)	S. Agustín [89]
(a. 428) =	*de utroque, ab utroque*		S. Agustín [90]

difícilmente hubieran omitido la partícula en su símbolo; sobre todo si la *Fides* era de procedencia española. Si por lo menos Pastor la hubiera conocido, parece más obvio que en su adición (dado el modo con que él procedió en estas ocasiones), hubiera conservado la misma forma « *et Filio* », sin crear la nueva forma, que tan célebre se había de hacer después, « *Filioque* ».

83 No se puede omitir el texto clásico de Tertuliano: « Tertius... est Spiritus, *a Deo Filio* » (*Advers. Prax.*, 9; CSEL 47, 239). Véase también ML 61, 650.

84 *De Trinitate*, II, 29 (ML 10, 69).

85 *Fragmenta ex opere historico*, ser B, II, 11, 4 (CSEL 65, 153; ML 10, 656).

86 *De Spiritu Sancto*, I, 11, 120 (ML 16, 762 s).

87 *Cathemerinon*, VI, 8 (ML 59, 832).

88 *Commentar. in Symbolum Apostolicum*, 35 (ML 21, 372).

89 *In Ioannis Evangelium*, trat. 99, 9 (ML 35, 1890).

90 *Contra Maximinum*, 14, 1; 17, 4 (ML 42, 770, 771, 784 s). Véase

Como se ha podido apreciar, la partícula *Filioque* estaba muy preparada en toda la literatura latina de fines del siglo IV y principios del V; no sólo en S. Agustín, como con repetida exageración suele escribirse. Por lo mismo, en cualquiera de esos autores pudo inspirarse Pastor [91].

Sin embargo, la cosa nos parece ser más sencilla. Vimos antes en efecto, que Pastor al hacer su nueva redacción del Símbolo tuvo a la vista y utilizó en gran escala la carta de S. León a Sto. Toribio, como por otra parte era muy natural. Más aún, pudimos comprobar que en ese documento pontificio se inspiran la mayoría de las adiciones y de los cambios que Pastor hizo en el texto del Símbolo [92]. Ahora bien, en esa carta leemos el siguiente pasaje: «alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius qui *de utroque processit*» [93]. ¿No parece obvio concluir que no hay que buscar más lejos la fuente en que se inspira la adición de Pastor? Bajo la impresión del *de utroque,* era fácil añadir *Filioque* a quien encontró ya en la primera redacción *a Patre;* sobre todo si se tiene en cuenta que Pastor respetó lo más posible el primitivo texto del Símbolo.

Podemos, pues, afirmar, que el *Filioque,* bajo esta forma, no

---

también *De Trinitate,* XV, 26, 47 (ML 42, 1095). Sobre el pasaje de la *epist. 170*: «Spiritus quoque Sanctus, non sicut creatura ex nihilo est factus, sed sic a Patre *Filioque* procedit, ut nec a Filio neque a Patre sit factus» (ML 33, 749), escribieron los Maurinos (*ib.*, nt.), que la partícula *Filioque* faltaba en muchos manuscritos. Goldbacher en su edición (CSEL 44, 625) no cita en su favor ni uno solo.

[91] Menos probablemente en S. Ambrosio, si atendemos a la forma externa de su adición (*Filioque - et Filio*). Especialmente ha querido establecer relaciones literarias en este punto entre el Toledano y Prudencio, Roesler (*Der katholische Dichter Aurel. Prudentius Clemens,* 363-369). Sin embargo no se atreve a decir de quién es la prioridad; recuérdese que para él la segunda redacción del Símbolo es de 400.

[92] Cf. supra, pág. 65.

[93] *Epist. 15 ad Turibium,* 1 (ML 54, 680 s). S. León emplea la misma partícula *Filioque,* pero en otro sentido: «natura enim invisibilis et Patri *Filioque* communis...». (*Serm.* 75, 3; ML 54, 401). Cf.: «Patris *Filiique* sit Spiritus..., cum utroque vivens et potens..., ex eo quod est Pater *Filiusque* subsistens...» (*Ib.,* 402); «non est a Patre *Filioque* divisus» (*Serm.* 77, 6; ML 54, 415). A la luz de estos textos júzguese de los argumentos con que Kuenstle (*Antipriscilliana,* 123 s) impugna la autenticidad de la carta a Sto. Toribio, precisamente por la presencia en ella de la partícula.

aparece en la literatura de los símbolos antes de la segunda redacción del Toledano I, es decir antes de 447. Y cuando aparece, es en conexión directa y bajo el influjo de un documento romano y pontificio, la carta de S. León Magno a Sto. Toribio. Por último, en la prehistoria de la partícula, (siempre dentro de la literatura simbólica), se podrían distinguir los siguientes estadios:

1) *Spiritus Patris et Filii*	*Libellus fidei.*
2) *A* (*de, ex*) *Patre procedens*	(Bajo el influjo del Constantinopolitano), Símbolos de Baquiario, Julián de Eclana, y el Toledano I en su primera redacción.
3) *De Patre et Filio*	(Bajo el influjo de S. Ambrosio), Símbolos de Victricio de Rouan.
4) *A Patre Filioque*	(Bajo el influjo inmediato de S. León), Toledano I, en su segunda redacción.

* * *

Para cerrar este capítulo hemos de recoger el fruto en él obtenido. Por una parte, las fórmulas generales que hemos estudiado tampoco aquí son nuevas, sino que se encontraban ya en símbolos anteriores antiarrianos. Por otra parte, hemos visto que la nueva redacción del Símbolo hecha por Pastor insistió especialmente en la generación eterna del Verbo e insertó por primera vez en un símbolo la fórmula *Filioque* (no « *et Filio* », que ya existía), bajo el inmediato y directo influjo de S. León.

CAPITULO V

El problema de la consustancialidad

1. La consustancialidad de las Personas Divinas

Explicada ya la distinción de las Personas Divinas con la precisión e insistencia que hemos visto, aludiendo expresamente al principio y raíz única de esa distinción que son las procesiones intratrinitarias, completa nuestro símbolo la exposición del Misterio de la Trinidad con el problema fundamental: cómo siendo tres Personas, sin embargo no son tres dioses, sino un solo Dios. Claro está que este problema es el fondo mismo del altísimo Misterio, y como tal no tiene *explicación* absoluta en la tierra. Pero los símbolos nos dan las fórmulas rectas que al hablar de los Misterios hemos de usar. Y en ese sentido podemos decir que nuestro símbolo *explica* ese problema invocando la consustancialidad divina. Tal creemos que es la manera legítima de enfocar este punto de la Historia del Dogma Trinitario dentro de la literatura simbólica. Véanse las fórmulas que nos toca ya estudiar:

[n. 10] Hanc Trinitatem [credimus esse]
personis distinctam,
substantiam unitam,
virtute et potestate et maiestate indivisibilem, indifferentem.

Es decir, que de tal manera se han de confesar tres Personas Divinas, que al propio tiempo no se suponga más de una sola sustancia en ellas; y por lo mismo, las Divinas Personas ni se pueden separar o disgregar entre sí, ni se las puede ver desemejantes en el poder, potestad, majestad. En fórmulas de una teología poste-

rior, diríase que ahora considera el Símbolo las perfecciones absolutas, comunes a toda la Trinidad, como hasta aquí había considerado las relativas, peculiares y propias de cada una de las Personas.

Las fórmulas del Símbolo, como se ve, son tan precisas y perfectas como lo pudieran ser las de la teología de hoy. Pero no se puede afirmar que esas fórmulas fueran nuevas en la literatura simbólica, que nos ofrece múltiples ejemplos de fórmulas similares anteriores.

La más sencilla la encontramos en la *Fides Hieronymi*, que tantas veces hemos citado y que nos dice con notable sobriedad:

Confiteor Trinitatem in unitate perfectam:
non persona unum Deum, sed substantia;
quia in sacramento fidei nostrae,
ita tres personae sunt, ne tres dii sint;
ita Deus unus, ne una persona [1].

La misma explicación nos da con fórmulas más expresivas, la llamada *Fides S. Ambrosii*:

Nos Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum confitemur,
ita ut in Trinitate, perfecta
et plenitudo divinitatis sit, et unitas potestatis.
Nam tres deos dicit, qui divinitatem [al. unitatem] separat Trinitatis...
Tres itaque formae, sed una potestas.
Ergo diversitas plures facit;
unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem,
quia unitas numerus non est [2].

Es decir, aunque hay tres Personas distintas, porque eso exige lo que el símbolo llama «*perfecta plenitudo divinitatis*», siempre queda a salvo la unicidad divina, porque eso impone «*perfecta unitas potestatis*». No ha faltado quien ha visto algún rasgo de herejía en esta última espresión [3]. Pero sin causa; pronto vere-

---

[1] Cf. apénd. I.

[2] HAHN, 203.

[3] KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 60; cf. D'ALÈS, *Priscillien* (*Rech. de sc. relig.*, 23 [1933] 157, 174). También MORIN (*Rev. Bén.*, 30 [1913] 158, not. 4) ha tenido este símbolo por priscilianistas. Pero precisamente el autor de los *Tratados Wirceburgenses* no escribe «*una potestas*», sino «*trina po-*

mos qué frecuente es esa fórmula en la literatura de los símbolos. Por ahora, basten las siguientes palabras de S. Ambrosio, en cuyas obras se inspira evidentemente la *Fides* que lleva su nombre[4]:

Tres enim deos dicit, qui divinitatem separat Trinitatis; cum Dominus dicendo: «Ite, baptizate gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti», *unius* esse Trinitatem *potestatis* ostenderit. *Nos Patrem et Filium et Spiritum Sanctum confitemur; ita ut in Trinitate perfecta et plenitudo divinitatis sit et unitas potestatis*[5].

Fórmulas parecidas recurren en la profesión de fe de Baquiario:

Haec per hoc tripartita *coniunctio* et coniuncta divisio,
et in personis excludit unionem [=identitatem],
et in personarum distinctione *obtinet unitatem*[6].

Y a renglón seguido, en el símbolo que reproducen lo mismo Baquiario que Rufino:

Credimus Beatissimam Trinitatem,
quod unius naturae est, unius deitatis,
unius eiusdemque virtutis atque substantiae;
nec inter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum sit *ulla diversitas,*

---

testas (CSEL 18, 37, 23), expresión que sin embargo tampoco es reprensible. En realidad esta *Fides* no es ni priscilianista ni heterodoxa, sino antiarriana; cf. BREWER, *Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis,* 15-25. Desde luego toda la tradición manuscrita del título está conforme en ello; cf. *El símbolo «Clemens Trinitas»* (*Gregorianum,* 14 [1933] 494, nt. 33).

[4] Cf. BREWER, *l. c.*

[5] *De Fide,* I, 1, 10 (ML 16, 531). Cf.: «namque aliter, quomodo unum Deum dicemus? *Diversitas plures facit, unitas potestatis excludit numeri quantitatem; quia unitas numerus non est...*» (*De Fide,* I, 2, 19; ML 16, 533).

[6] HAHN, 208. El sentido de la frase «in personis excludit *unionem*» es evidentemente «in personis excludit *identitatem*». Ese empleo de la palabra «*unio*» en la nomenclatura trinitaria es frecuentísimo en S. Hilario; cf. *De Trinitate,* 4, 42; 6, 11; 7, 15; 8, 36... (ML 10, 128, 165, 211, 264). Para él, el Sabelianismo se define «haeresis unionis» (*De Synodis,* 26; ML 10,500). Véase en el mismo sentido el pasaje del Sínodo de París: «detestantes secundum Sabelli blasphemias ipsam *unionem.* Ita ut *non unio* divinitatis, *sed unitas* intelligatur; quia *unio* sit singularis...» (*Fragmenta ex opere historico,* ser. A, I, 2; CSEL 65, 44; ML 10, 711). Sobre este punto véase la nota de los Maurinos en la edición de S. Hilario, II, 102, nt. e) (ML 10, 128s, nt. f).

nisi quod ille Pater est, hic Filius, et ille Spiritus Sanctus:
Trinitas in subsistentibus personis,
unitas in natura atque substantia[7].

Existían, pues, fórmulas similares a las del Toledano en símbolos anteriores a la primera redacción de éste; al menos en símbolos latinos [8].

Podría decirse que eran ordinarias en la literatura simbólica, aun cuando ésta todavía no era antipriscilianista.

En todas estas fórmulas juegan dos ideas fundamentales: *a*) Las Personas Divinas no están separadas, sino unidas; *b*) y eso precisamente porque poseen una misma indivisible esencia; de ahí se sigue que son un solo Dios y no tres dioses. Estas mismas son las idea que maneja nuestro símbolo:

Hanc Trinitatem...,
a) substantiam *unitam... indivisibilem,*
b) *indifferentem.*

Ni en estos símbolos se utiliza algún otro elemento para ilustrar el problema de que tratamos.

Pero existían por aquella época otros símbolos en que aparecián además esos elementos diferentes, y es curiuso que precisamente pertenecen al mismo grupo de símbolos que más arriba encontramos tan estrechamente ligados con el nuestro:

Libellus Fidei[9]:	*Fides Damasi*[10]:	*Fides Faustini*[11]:
Unum tamen Deum;	*Unum confitemur Deum;* quia Deus nomen est potestatis, non proprietatis...	*Unde et Divinae Trinitatis unam substantiam confitemur;*

---

[7] Hahn, 108; ML 21, 624s.

[8] En los *símbolos* griegos, tal vez por su diferente contextura, son menos frecuentes; cf. Hahn, 217, 233. En cambio, en los *Padres* griegos estas ideas son frecuentísimas; cf. S. Atanasio, *Tom. ad Antiochenos,* 5s (MG 26, 800s); S. Basilio, *Hom. 24,* 5 (MG 31, 609); S. Gregorio Nacianceno, *Orat. 34,* 16 (MG 36, 236), *Orat. 16,* 9 (MG 36, 441); S. Gregorio Niseno, *Quod non sint tres dii* (MG 45, 125), etc.

[9] Burn, *An Introduction to the Creeds,* 216; Hahn, 189.

[10] Burn, *An Introduction to the Creeds,* 245; Hahn, 200.

[11] Hahn, 202.

quia ex uno Patre, totum quod *Patris* est..., natus *est Filius;* et in Patre totum quod inest, totum genuit Filium. Pater Filium generans, non minuit nec amissit plenitudinis suae deitatem.

Totum autem quod Deus est Pater, id esse et Filium ab eo natum certissime confitentes, *cum Spiritu Sancto unum Deum* piissime confitemur.

In hac Trinitate, *unum Deum credimus, quia ex uno Patre,* quod est unius cum Patre naturae, uniusque substantiae, et unius potestatis.

quia qualis est Pater secundum substantiam, *talem et genuit Filium; et Spiritus Sanctus,* non creatura exsistens, sed *Spiritus Dei,* non est alienus a substantia Patris et Filii; sed est *eiusdem* et ipse *substantiae* cum Patre et Filio, sicut eiusdem deitatis.

En este nuevo grupo de fórmulas es preciso colocar también, por lo que hace a este punto, el símbolo de Victricio de Rouan:

Una deitas, una substantia;
quia unum principium et una perpetuitas...;
quia ut alius de alio, ita alius in alio...
Ita huius Trinitatis deitas *ex uno et in uno* permanens...
Tres nominibus, *tres uno principio,* tres una perfectione,
tres una deitate, tres uno lumine, tres una virtute,
tres una operatione, tres una substantia, tres una perpetuitate;
quia ut tres ex uno, ita unitas in tribus [12].

A poco que se consideren estas fórmulas, salta a la vista que aquí ya no sólo se hace hincapié en la unicidad de sustancia para iluminar el problema (como en el primer grupo de símbolos citado), sino que también dando un paso más, se busca la raíz de esa unicidad de sustancia o naturaleza; y se la encuentra en las procesiones o producciones intratrinitarias. De ese modo, una nueva luz viene a iluminar el problema.

Pero esas fórmulas no son sino el eco de los grandes escritores de la época. Así Gregorio de Elvira:

Tria nomina et tres personae unius esse essentiae, unius maiestatis, atque potentiae credimus. Et ideo unum Deum confitemur, quia unitas maiestatis

---

[12] HAHN, 207.

plurium vocabulo « deos » prohibet appellari. Denique Patrem et Filium catholice nominamus; duos autem deos dicere, nec possumus nec debemus. Non quod Filius Dei Deus non sit, immo verus Deus de Deo vero; sed *quia non aliunde quam de ipso Patre Dei Filium novimus, perinde unum Deum dicimus*[13].

En otros términos: la razón porque las tres Personas Divinas son un solo Dios, es la unidad de esencia; pero la razón porque la esencia es una sola, es porque una Persona procede de la otra.

De igual modo S. Febadio:

Tenenda est igitur, ut diximus, regula quae Filium in Patre, Patrem in Filio confitetur; quae *unam* in duabus Personis *substantiam* servans, dispositionem divinitatis agnoscit. Igitur Pater Deus et Filius Deus, *quia in Patre Deo Filius Deus.* Hoc si cui scandalum facit, audiat a nobis *Spiritum esse de Deo*[14].

Por último, no habla de distinta manera S. Hilario, verdadero maestro de ambos:

Hinc est sola illa quae vere esse possit *aequalitas; quia aequalitatem sola posset praestare nativitas.* Aequalis vero nunquam ibi esse credetur, ubi unio [= identitas] est; nec tamen ibi reperiretur, ubi differt. Ita similitudinis aequalitas nec solitudinem habet nec diversitatem; quia omnis aequalitas nec diversa nec sola est[15].

O como escribe en otra parte:

Patrem in Filio praedicare, *quia nihil* in se habet Filius a Patre *dissimile; Filium in Patre* confiteri, *quia non est aliunde* quod Filius est; mutuam, sibi ac similem naturam non nescire, quia par sit; quod unus sit non existimare, quia unum sunt...[16].

Ni son sólo los Padres latinos los que así hablan. Más aún, esta concepción es genuinamente griega. Iniciada ya por los Apologetas, obtiene particular importancia en S. Atanasio[17] y en

---

[13] *De Fide,* proemio (ML 20, 33).

[14] *Liber contra Arrianos,* 22 (ML 20, 30).

[15] *De Trinitate,* 7, 15 (ML 10, 211). Sobre el sentido de « *unio* », cf. nt. 6.

[16] *De Synodis,* 64 (ML 10, 524).

[17] *Contra Arianos,* orat. IV, 1 (MG 26, 468). Nótese la exprcsión: μία ἀρχὴ θεότητος. Cf. *ib.*, orat. III, 15 (MG 26, 352s), *Tom. ad Antiochenos,* 5s (MG 26, 801,803), etc.

los Padres de Capadocia [18]. En ellos parece se debe reconocer la fuente de S. Hilario, pero sin olvidar a Tertulliano, a quien debe no poco el Obispo de Poitiers [19]. Esta concepción y estas fórmulas, pasadas por la pluma de S. Agustín [20], llegaron a ser clásicas en los símbolos Toledanos posteriores [21].

Pero entre tanto en nuestro símbolo este ulterior examen del problema y esta utilización de las procesiones divinas para ilustrarlo, no encontraron eco. Ya hemos notado que la cosa es tanto más de entrañar, cuanto que no sólo eran generales esas fórmulas en la literatura de entonces, sino que se leían en los símbolos que más lazos literarios presentan con el Toledano. ¿Cómo se explica este hecho?

Ante todo hay que tener en cuenta que, como el estudio comparativo de los símbolos abundantemente lo enseña, la evolución literaria de las fórmulas simbólicas se representaría mal por una línea recta que siempre progresa sin desviarse nunca. No siempre los autores de símbolos posteriores mejoran las fórmulas de los anteriores, aun de aquellos que tienen a la vista. Al contrario los símbolos, mayormente los que no están compuestos directamente para usos litúrgicos, presentan muy diversos caracteres, según los distintos adjuntos que rodearon su composición. Por lo mismo no siempre perfeccionan las fórmulas anteriores. Más aún, muchas veces omiten algunas de ellas, como menos conducentes al fin que se proponían sus autores.

Precisamente ése nos parece haber sido el caso de Pastor. Lo mismo para los Padres de Toledo que para el Obispo de Pa-

---

[18] S. Basilio, *Hom. 24,* 4 (MG 31, 605-609). Nótese: ἔστι μὲν γὰρ ὁ Πατὴρ... ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (*Ib.*, 609); S. Gre. Nacianceno, *Orat. 23,* 7s (MG 35, 1158-1160), para quien también es el Padre θεότητος ἀρχή (*Ib.*, 1160); S. Gregorio Niseno, *De communibus notionibus* (MG 45, 180). Se entiende bien el sentido diverso en que escribió Arrio hablando también del Padre: πηγὴ γάρ ἔστι πάντων, ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις (Hahn, 186, pág. 256).

[19] *Advers. Prax.*, 2, 9, 10 (CSEL 47, 229, 239s). Cf. Novaciano, *De Trinitate,* 30 (ML 3, 977).

[20] *De Trinitate,* IV, 20, 29 (ML 42, 908): «Totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est».

[21] *Toledanos VI y XI*: «Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis» (Hahn, 180, 182).

lencia, la doctrina de la unicidad de Dios en relación con la distinción de las Personas, si había de tratarse siquiera brevemente como complemento necesario del Dogma expuesto, sin embargo no se debía urgir con especial insistencia. Los priscilianistas, contra quienes se redactaba el símbolo, no tenían ninguna dificultad trinitaria para admitir la unicidad de Dios [22]; precisamente su error consistía en urgirla exageradamente, hasta no sostener otra distinción de las Personas que la puramente nominal [23]. No había, pues, para qué insistir contra ellos en la unicidad de naturaleza; bastaba aludir a élla en una sencilla exposición del dogma. Ahora bien, téngase presente que los nuevos elementos que hemos encontrado en el segundo grupo de símbolos, equivalían a insistir en la unicidad divina, al proponer al Padre como única fuente y origen de toda la Trinidad.

Tal nos parece ser la razón del silencio que guarda en este punto nuestro símbolo y que a primera vista resulta extraño; no había para qué insistir en ese aspecto cuando se combatía el Priscilianismo. Pero antes de terminar este punto, no podemos omitir la comparación entre el Toledano y un anatematismo del *Tomus Damasi*, que trata el mismo problema del mismo modo y por semejante causa:

> Si quis non dixerit, Patris et Filii et Spiritus Sancti unam divinitatem, potestatem, maiestatem, potentiam, unam gloriam, dominationem, unum regnum atque unam voluntatem ac veritatem, anath. sit [24].

Es imposible no notar aquí que el ternario demasiano

potestatem, maiestatem, potentiam,

ha pasado a ser en el Toledano,

virtutem, potestatem, maiestatem.

¿Mera coincidencia [25]? No lo afirmaríamos. Recuérdese que

---

[22] Los Priscilianistas erraban tambié en la cuestión de la unicidad de Dios; pero, como veremos en el párrafo siguiente, este error no era un triteismo trinitario, sino un dualismo gnóstico o maniqueo.

[23] Cf. supra, pág. 107-110.

[24] *Anatematismo 20* (TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima*, I, 2, 1, pág. 290; HAHN, 199).

[25] El ternario no creemos reaparezca en los símbolos, si no es en el Toledano VI: «unius essentiae, *virtutis, potestatis, maiestatis...*» (HAHN, 180).

el *Tomus Damasi* nos ha salido al paso repetidas veces cuando hemos ido indagando las fuentes de nuestro símbolo. Con este hecho a la vista, es necesario reconocer que el anatematismo damasiano ha influído positivamente en la redacción de la fórmula Toledana. Véanse los datos:

Tomus Damasi:	*Símbolo del 400*:	*Símbolo de Pastor*:
Patris et Filii et Sp. Sancti *unam* *potestatem* *maiestatem* *potentiam*...	Hanc Trinitatem, personis distinctam, substantiam *unam*, *virtutem*, *potestatem*, *maiestatem* indivisibilem, indifferentem.	Hanc Trinitatem, personis distinctam, substantiam unitam, virtute et potestate et maiestate, indivisibilem, indifferentem.

En la primera redacción del Toledano se puede ver todavía la forma misma del anatematismo de Roma. Pero ya Pastor la modificó algo. El ternario « *virtutem-ptoestatem-maiestatem* », que antes se unía a « *substantiam unam* » por una simple aposición, (sobreentendiéndose siempre, a lo que parece, la palabra « unam »), ya queda claramente subordinado a la expresión siguiente (« indifferentem »), por medio del ablativo. La razón del cambio parece ser sencilla; una vez que Pastor había substituído por « *substantiam unitam* » el « *substantiam unam* » anterior, la construcción antigua resultaba ya dura y aun oscura. Porqué se hizo el cambio de « *unam* » en « *unitam* », es más difícil de explicar. Pero tal vez creyó Pastor expresar así más exactamente la « unicidad » trinitaria, que envuelve en su concepto la distinción real de las Personas [26].

Quédamos por estudiar más de cerca el ternario citado, estudio que puede reducirse a la determinación del significado de « *po-*

---

[26] Compárese: « Quod autem imago est, eo proficit ut Patrem Deum Unigeniti Dei significet nativitas; significet autem, ut forma ipsa et imago invisibilis Dei; et per hoc non amittat naturae *unitam similitudinem* » (S. Hilario, *De Trinitate*, 7, 37; ML 10, 231). « Fidem veri, multiplici quidem dispositione sublimem, sed *unita* unius Dei *potestate venerabilem* » (*Tract. Wirceb.*, trat. II; CSEL 18, 34, 16-18). « Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus; haec *unita substantia, unita virtus, unita natura* » (*Libellus de Trinitate*; Hahn, 239).

testas », que es el término que parece ofrecer dificultad. Porque no parece se pueda entender « *potestas* » simplemente como sinónimo de « *virtus* » o « *potentia* », ya que estas palabras también se añaden allí. ¿Qué significa, pues?

Dijimos antes, que el término « potestas » se encuentra más de una vez en los símbolos aplicado a la Trinidad[27]. Hasta qué punto es esto verdad, puede verse en los siguientes textos:

Fides S. Ambrosii (s. IV): In Trinitate perfecta et plenitudo divinitatis sit, et *unitas potestatis*... Tres itaque formae, sed *una potestas*... *Unitas potestatis* excludit numeri quantitatem... [28].

Símbolo de Baquiario (s. IV): Unius substantiae, *unius potestatis*, unius virtutis [29].

Símbolo de Pelagio (s. V in.): Filium ita esse aequalem Patri, ut nec tempore nec gradu nec *potestate*... inferior... Spiritum Sanctum aequalem... Patri et Filio, voluntate, *potestate*, aeternitate, substantia [30].

Símbolo de Julián de Eclana (ca. 400): Tota Trinitas *potestate deitatis* et substantiae unitate coniuncta est [31].

« *Clemens Trinitas* » (s. V ex.): Unus fons, una substantia, *una potestas est* [32].

Fides Damasi (s. V ex.-VI in.): Deus nomen est *potestatis*, non proprietatis ... Unius cum Patre naturae, uniusque substantiae et *unius potestatis* [33].

Símbolo de Pelagio I (555-561): Unius essentiae sive naturae, unius virtutis, unius operationis, unius beatitudinis atque *unius potestatis* [34].

Toledano IV (a. 638): ... *Unius* essentiae, virtutis, *potestatis*, maiestatis, uniusque naturae [35].

Toledano XI (a. 675): ... *Una* illis vel indivisa atque inaequalis deitas maiestas sive *potestas* [36].

Sínodo de Roma (a. 680): ... Una essentia, sive substantia vel natura, id est una deitas, una aeternitas, una *potestas* [37].

---

[27] Cf. supra, pág. 133s.
[28] HAHN, 203; cf. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 59s.
[29] HAHN, 208.
[30] HAHN, 209. Cf. HAHN, 242 (símbolo de Teodulfo de Orleans).
[31] HAHN, 211.
[32] KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 65; DENZINGER, 17s.
[33] BURN, *An Introduction to the Creeds*, 245; HAHN, 200.
[34] HAHN, 229.
[35] HAHN, 180.
[36] HAHN, 182.
[37] HAHN, 184.

Símbolo de Alcuino (a. 802): Unius substantiae, unius essentiae, *unius potestatis*[38].

Símbolo de Magno de Sens (s. IX in.): Unius essentiae, *unius potestatis* et sempiternitatis[39].

Símbolo de Rabano Mauro (a. 819): Unius essentiae, *eiusdem potestatis* et sempiternitatis[40].

De estos ejemplos y otros que se pudieran citar, se colige que « *potestas* » en el lenguaje trinitario de los símbolos se usa como sinónimo de « essentia » o de « substantia »; pero siempre conservando su matiz particular. El cual no parece ser otro que el de algo que lógicamente se presupone a « *virtus* » y a « *potentia* », algo en que éstas radicalmente se fundan y descansan, algo como intermedio entre la sustancia y la virtualidad; podríamos decir, la sustancia en cuanto que contiene en sí misma esencialmente la energía y el poder de obrar.

Esta significación creemos confirmarse bien con el uso que del término « *potestas* » hace S. Ambrosio, que la repite con gran frecuencia y que debió contribuir no poco a su introducción en el vocabulario teológico trinitario[41]. Así también se comprende el siguiente pasaje de S. Hilario, desconcertante tal vez a primera vista:

> *Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia*: et unus Unigenitus Deus noster, per quem omnia; et unus Spiritus Sanctus, donum in omnibus. Omnia ergo sunt suis virtutibus ac meritis ordinata: *una potestas, ex qua omnia*; una progenies, per quam omnia; perfectae spei donum unum[42].

En el cual texto, « *una potestas* » es sinónimo de « *unus Pater* », como aparece claro por el paralelismo de las frases. Pero esa sinonimia no es de cualquier modo; sino en cuanto el Padre es el principio radical de todo, aun dentro de la Trinidad. Algo así como en los símbolos posteriores se le llama « fons et origo totius divinitatis »[43].

---

[38] ML 101, 57.

[39] HAHN, 241; cf. HAHN, 243 (símbolo de Leidrado).

[40] HAHN, 244.

[41] *Cf. De Fide*, I, 1, 6. 7. 7. 9. 10; 2, 13. 19; 3, 26; 5, 39; 17, 112; II, 4, 34; III, 11, 81; 12, 94; IV, 3, 22; 8, 86; V, 15, 183... (ML 16, 527ss).

[42] *De Trinitate*, II, 2 (ML 10, 50s).

[43] *Toledanos VI y XI* (HAHN, 180, 182). Sobre las fuentes de esta fórmula, cf. supra, nt. 17-21.

Por último, encontramos también el término « potestas » aplicado a la Trinidad, ya en Tertuliano:

Tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec *potestate,* sed specie, unius autem substantiae et unius status et *unius potestatis*; quia unus Deus, ex quo gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur [44].

También aquí « *substantia-status-potestas* » son sinónimos [45]; pero conservando cada uno de esos términos su matiz particular.

Tales son las fórmulas con que el Toledano cierra la exposición del Misterio Trinitario, invocando el principio fundamental de la consustancialidad de las tres Divinas Personas.

2. La consustancialidad y el Monoteísmo

A ese aspecto positivo de la consustancialidad (las Tres Divinas Personas son un solo Dios *porque poseen una sola sustancia*), corresponde en el Símbolo otro aspecto negativo: fuera de las tres Divinas Personas no hay nada ni nadie que se pueda llamar Dios, *porque nada ni nadie fuera de ellas posee la misma sustancia divina*:

[n. 10]: Hanc Trinitatem...
[n. 11]: *Praeter hanc, nullam* credimus divinam esse naturam, vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicuius, quae Deus esse credatur.

El sentido es: del mismo modo que las tres Divinas Personas son un *solo Dios, porque son consustanciales;* así también no existe *ningún otro Dios, porque no hay nadie más que sea consustancial con ellas.*

Este nuevo aspecto de la consustancialidad, que hemos llamado negativo, es propio de nuestro símbolo; que en esto como también en el aspecto positivo, se deja guiar por su fin propio de combatir el Priscilianismo.

Porque en realidad el Priscilianismo non sólo era una especie

---

[44] *Advers. Prax.*, 2 (CSEL, 47, 229ss).
[45] Cf. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, 69.

de Sabelianismo, sino que recogía además en sí el Dualismo gnóstico o maniqueo. Nos lo dice expresamente Sto. Toribio, según el cual los Priscilianistas decían,

quod diabolus nunquam fuerit bonus nec natura eius opificium Dei sit, sed eum ex chao et tenebris emersisse, quia scilicet nullum sui habeat auctorem sed omnis mali ipse sit principium atque substantia[46].

Es decir, que introducían un principio malo increado, para explicar el origen del mal en el mundo.

Que este testimonio de Sto. Toribio no se refiere a un Priscilianismo posterior más desarrollado, sino que representa lo que el Priscilianismo era ya en sus orígenes, nos lo dicen las Actas Conciliares del año 400, donde se nos transmite la abjuración de Sinfosio:

Iuxta id quod paulo ante lectum est in membrana nescio qua, in qua dicebatur Filius innascibilis, hanc ego doctrinam, quae aut *duo principia* dicit aut Filium innascibilem cum ipso auctore damno qui scripsit[47].

Estos dos principios son naturalmente opuestos entre sí; a uno de ellos se le atribuye la creación del mundo espiritual, al otro la formación del mundo corpóreo. Los indicios de esto abundan en el Símbolo:

[anat. 1]: Si quis dixerit aut crediderit,
a Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse,
atque eius omnia instrumenta; anathema sit.
[anat. 8]: Si quis dixerit vel crediderit,
alterum Deum esse priscae legis,
alterum Evangeliorum; anathema sit.
[anat. 9]: Si quis dixerit vel crediderit,
ab altero Deo mundum factum fuisse,
et non ab eo de quo scriptum est:
«In principio fecit Deus coelum et terram», anathema sit[48].

---

[46] S. LEÓN MAGNO, *Epist. 15 ad Turibium,* 61 (ML 54, 683). Sobre los indicios de Dualismo en los *Tratados Wirceburgenses* y sobre la controversia levantada en torno a este punto, cf. DAVIDS, *De Orosio et S. Augustino,* 158-162.

[47] *Exemplar professionum* (SÁENZ DE AGUIRRE, 27; MANSI, III, 1005).

[48] Cf. los anatematismos 7 y 13 del Concilio de Braga del año 563 (ML 84, 563s).

A este Dualismo opone nuestro símbolo la noción de la consustancialidad divina. Ese principio si es increado será Dios, si es Dios será consustancial con las Divinas Personas. Ahora bien, la consustancialidad divina la participan exclusivamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Lo cual sirve para cerrar toda la parte Trinitaria del Símbolo con una verdadera recapitulación, que se enlaza con las primeras ideas de la *Regla de fe*. Al principio, en efecto, se había dicho, uniendo esquemáticamente el Monoteísmo y la Trinidad:

Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilium et invisibilium factorem...[49].
Hunc, unum Deum; et hanc, unam esse divinae substantiae Trinitatem...

De semejante manera se dice ahora para terminar:

Hanc Trinitatem...
Praeter hanc, nullam credimus divinam esse naturam...

Así, pues, las fórmulas en que nuestro símbolo trata el problema de la consustancialidad divina, ofrecen un doble aspecto:

a) *Aspecto positivo*: la consustancialidad que une en una misma sustancia a las tres Divinas Personas, hace que éstas no sean tres dioses; *es pues, la Trinidad un solo Dios.*

b) *Aspecto negativo*: la falta de consustancialidad en todo lo que no son las tres Divinas Personas, impide que alguien fuera de la Trinidad sea Dios; *no hay, pues, más que un solo Dios.*

Este segundo aspecto no sabemos se encuentre en otros símbolos. El primero no sólo se encuentra, sino que, como hemos visto, obtiene en muchos de ellos mayor desarrollo que en el Toledano. Uno y otro hecho se explica bien, atendiendo a los errores Priscilianistas que quiere combatir el Símbolo; otra explicación no parece obvia.

---

[49] Sobre estas fórmulas véase el apéndice III.

CONCLUSION

Vamos a resumir brevemente los resultados obtenidos. Dos problemas principales han ocupado nuestra atención: el problema de la autenticidad del símbolo Toledano I, y el de su posición en la historia de los Credos, el de su verdadera interpretación y significado histórico.

Al problema de la autenticidad hemos dado una solución, que completa la que hoy es corriente; para ello tiene en cuenta un dato olvidado hacía ya tiempo, es decir la doble redacción de nuestro Símbolo. De ambas redacciones hemos dado el texto crítico, y sobre el estudio comparativo de los dos textos hemos determinado la prioridad de la redacción breve sobre la larga. Por último hemos asignado a aquélla el Concilio Toledano del 400 como autor, reservando para el Obispo Pastor la composición de la segunda, como preparativo inmediato del Concilio de 447.

El problema histórico-dogmático nos ha hecho estudiar de cerca la interpretación histórica de los símbolos priscilianistas hoy también corriente gracias a los trabajos de Künstle. Los resultados obtenidos son contrarios a esa teoría. Las fórmulas simbólicas que se quieren dar como características de la controversia antipriscilianista (las fórmulas trinitarias principalmente), no lo son en manera alguna; nacieron ya en la lucha antiarriana, sobre todo en el círculo de autores luciferianos. Los símbolos antipriscilianistas no hicieron sino tomar esas fórmulas anteriores y adaptarlas al fin que ellos perseguían. Esas mismas fórmulas, de día en día explicadas y depuradas de su primer sabor polémico, fue-

ron más tarde cristalizado en los espléndidos cuadros de los diversos símbolos Toledanos.

Pero al examen de este interesante problema nos ha abierto horizontes más luminosos. No son sólo las fórmulas escuetas; es ya el mismo esquema simbólico, ese esquema tan característico en los símbolos españoles, difundido largamente en la Edad Media bajo el inmediato influjo de la *Hispana.* ¿Cuál es el origen de ese esquema de símbolos « trinitario-cristólogico »? Hemos creído encontrarlo en Gregorio de Elvira como adalid de la lucha antiarriana. Esta conclusión ilumina con una luz nueva el panorama todavía bastante oscuro de los Credos españoles; al mismo tiempo es una confirmación más de los resultados obtenidos en el estudio de las diferentes fórmulas trinitarias.

APENDICE I

Fides Hieronymi Presbyteri.

Este símbolo que hemos citado repetidas veces en las páginas precedentes, se encuentra en el ms. *Vat. lat. 1328,* fol. 415r415v. Lo que pensamos de su autor y del tiempo de su composición, queda dicho más arriba[1]. Aquí daremos el texto (en cuanto se nos alcanza, inédito), según el manuscrito citado, que hasta el presente es el único que conocemos del símbolo.

Catholicam fidem ita profitemur:
Credimus in unum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.
Non tamen ut sit Pater ipse qui Filius, neque Filius ipse qui Pater,
neque quia aut Pater aut Filius sit Spiritus Sanctus;
sed Patrem qui dixit:
eructavit cor meum Verbum bonum[2];
Filium qui sit, ostendente Apostolo,
primogenitus universae creaturae[3],
quia scriptum est:
omnia per Ipsum facta sunt[4];
Spiritum Sanctum, qui ex Patre subsistens sit,

---

[1] Cf. pág. 87s.
[2] Ps. 44, 2.
[3] Col. 1, 15.
[4] Io. 1, 3.

et Patri ac Filio coaeternus, eiusdemque substantiae,
quia scriptum est:
Spiritus Deus est, et: *Patris et Filii,* et: *unus Spiritus serviens ei per quem semper et cum quo semper est*[5].
Incomprehensibilis quidem, sed fidelis ministerii sacramentum:
ut sit Filius unigenitus et Pater solus ingenitus.
Filium ante existentia (?) saecula genitum ex Patre confiteor,
Deum ex Deo, totum ex toto,
perfectum a perfecto, aeternum ab aeterno,
hoc in cuncta et per cuncta quod Pater est:
Quam blasphemum est in Filio Dei pleno,
confiteri nativitatem et negare naturam!
Confiteor Trinitatem in unitate perfectam,
non persona unum Deum, sed substantia;
quia in sacramento fidei nostrae, Pater et Filius et Sp. St.
ita tres personae sunt, ne tres dei sint;
ita Deus unus, ne una persona.
Reliquia in Filio Dei, dispensationis esse confiteor,
sicut Apsotolus ait:
Magnum est mysterium pietatis[6], ut qui manebat Dei Filius, ex sancta Virgine hominis Filius nasceretur;
permanens quod erat, et incipiens esse quod non erat;
non ut Deus in hominem mutaretur,
sed ut homo transiret in Deum;
neque ut degeneraret assumens,
sed ut nobilitaretur assumptus;
perstantem Filium *in forma Dei,*
accepisse formam servi[7];
per quod factum obaedientem usque ad mortem, mortem autem crucis, passum et crucifixum secundum scripturas,
omnem naturae nostrae sensum subiisse,
sine naturae potentioris iniuria:
dum solvit mortem mortuus,

---

[5] Io. 4, 24; Cf. Mt. 10, 20; Gal. 4, 6.
[6] Cf. I Tim. 3, 16.
[7] Cf. Phil. 2, 6s.

cum poenam superat crucifixus,
dum vivificaturus occiditur,
dum resuscitans sepelitur.
Resurrexisse tertia die,
non dominum in hominem, sed hominem in Deum.
Per quadraginta dies cum discipulis diversatum,
ascendisse coelos;
ad dexteram Dei Patris sedentem,
sperandum nobis, fide corporeae resurrectionis animatis,
ad vivorum mortuorumque iudicium;
redditurum nobis in hoc in quo quisque gesserit,
aut bonorum praemium aut poenam malorum.

APENDICE II

Cronología de los símbolos Toledanos

Entre los muchos símbolos cuya cronología fué cambiada por Künstle, ocupan un lugar preeminente los símbolos de los Concilios Toledanos. Por eso hemos de ocuparnos ahora especialmente de ellos.

Compárense ante todo la cronología ordinaria y la de Künstle:

Künstle:	*Símbolo*:	*Cron. Ordinar.*:
Toled. I, a. 400....	«Secundum divinas Scripturas...»...	Toled. IV, a. 633
Anónimo, a. 400-450	«Credimus et confitemur...».......	Toled. VI, a. 638
Anónimo, s. V.	«Confitemur et credimus sanctam...»	Toled. XI, a. 675
Pastor, a. 440-450	«Credimus in unum verum Deum...»	Toled. I, 400, 447

Por lo demás, Künstle admite que de estos cuatro símbolos el segundo y el tercero fueron recibidos y aprobados después por los Concilios Toledanos VI y XI respectivamente [1].

¿En qué razones se apoya Künstle para introducir cambios tan notables? Unas son de carácter general, que valen para todos

[1] KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 68, 218, 71, 74.

esos símbolos; otras son especiales para algunos de ellos. Nada hemos de decir aquí de las últimas, porque ya hemos hablado antes de ellas [2]. Sólo examinaremos las primeras.

Pero hemos de notar, que todas ellas se reducen a criterios internos, mientras que en pro de la cronología tradicional milita toda la tradición manuscrita [3]. Esta observación es de suma importancia, si no queremos exponernos a errar definitivamente el camino. Veamos ya, pues, las razones alegadas por Künstle.

El primer fundamento es que, según Künstle, ningún Concilio hace nunca un símbolo si no es para combatir alguna herejía especial que se necesita impugnar particularmente [4]. Sería, pues, necesario hallar en España alguna herejía en el tiempo de esos Concilios Toledanos a la que combatieran directamente sus símbolos.

---

[2] Del Toledano I hemos hablado largamente; del Toledano IV, cf. supra pág. 50s. Sobre el Toledano XI, urge KUENSTLE (*Antipriscilliana,* 73) la aussencia completa que en él hay de indicios que nos lleven a la época de la controversia monoteleta. Pero lo único que eso prueba es que en España esa controversia no había hallado eco. Más aún, de ese modo tendríamos que rechazar como espurios no sólo el símbolo, sino todas las Actas de Toledano XI en que tampoco hay rastro de Monoteletismo. De esta controversia se ocupó más tarde el Concilio Toledano XIV (ML 84, 505 ss), en cuyas Actas se ve claramente que la cosa no tenía actualidad en España.

[3] Los símbolos se han transmitido (prescindimos ahora del Toledano I), por medio de la *Hispana* y de las colecciones que de ella dependen, entre las Actas de los Concilios Toledanos. Para el Toledano XI ofrece el ms. *Augiense XVIII* un caso semejante al que examinamos más arriba (cf. supra, pág.... y KUENSTLE, *Eine Bibliothek,* 9). E. DE LEVIS (*Anecdota sacra*; ML 12, 953-968), que atribuyó el símbolo Toledano XI a S. Eusebio de Vercelli, dice que lo había encontrado suelto «in tribus foliis membranaceis». Claro es que esas hojas podían formar parte originariamente de una colección canónica. La atribución del símbolo a S. Eusebio ha sido rechazada universalmente; cf. BARDENHEWER, III, 487. También MAI (*Nova Bibliotheca Patrum,* I, 462) dice que él había visto ese mismo símbolo sin nombre de autor «in codicibus vaticanis»; pero no hace ninguna otra indicación que pudiera orientar. Redactado ya todo este apéndice II, viene a nuestras manos el nuevo volumen de la *Historia* del P. GARCÍA VILLADA; allí pueden verse autorizadamente confirmadas la mayor parte de las consideraciones que siguen (cf. II, 2, 153-155).

[4] *Antipriscilliana,* 69: «... Die [el Concilio de 633] gar keine Anlass hatte, eine neue Regula fidei aufzustellen, da keine dogmatischen Streitigkeiten zur Diskussion standen, die allein zur Aufstellung von Symboltexten auf den Kirchenversammlungen Anlass gaben».

Pero tal herejía no existió. Hay, pues, que concluir, que dichos símbolos no están compuestos en los Concilios a que se les atribuye. A lo más estarán después recibidos por ellos.

Sin embargo, no veo que Künstle nos haya dicho en ningún sitio en qué consideraciones se funda ese principio general por él establecido. El cual principio por otra parte no creemos se pueda sostener, al menos en esa generalidad. Porque si prescindimos de los Concilios ecuménicos, en los que ese punto se complica con otros varios de no fácil solución, es lo cierto que al menos para los Concilios Toledanos el principio no vale. Nótese que estos Concilios tienen caracteres especiales que los distinguen de los demás [5]. Y en esto no procedemos *a priori*, como vamos a verlo inmediatamente.

De los 17 Concilios Toledanos de que poseemos las Actas, 12 nos dan alguna profesión de fe o símbolo, sea nuevo, sea el Constantinopolitano. Esta es precisamente una de la características de los Concilios Toledanos. Véase el cuadro de los símbolos que nos dan las Actas:

I,	a. 400:	Credimus in unum verum Deum	= Símbolo propio.
III,	a. 589:	Confiteamur esse Patrem	= Símbolo propio [6].
IV,	a. 633:	Secundum divinas Scripturas . . .	= Símbolo propio [7].
VI,	a. 638:	Credimus et confitemur	= Símbolo propio [8].
VIII,	a. 653:	Credimus in unum Deum Patrem	= Constantinopolit. [9].
XI,	a. 675:	Confitemur et credimus sanctam	= Símbolo propio [10].
XII,	a. 681:	Credimus in unum Deum Patrem	= Constantinopolit. [11].
XIII,	a. 683:	Credimus in unum Deum Patrem	= Constantinopolit. [12].

---

[5] Z. García Villada, *Historia*, II, 1, 107-130.

[6] ML 84, 342s. Es el símbolo del Rey Recaredo al abjurar el Arrianismo; tal vez fué compuesto por S. Leandro que presidía el Concilio. Allí se recitaron también el Niceno y el Constantinopolitano (*Ib.*, 345ss).

[7] ML 84, 365.

[8] ML 84, 393ss.

[9] ML 84, 415s.

[10] ML 84, 452ss.

[11] ML 84, 470.

[12] ML 84, 489. El símbolo no está insertado en las Actas, dondes solamente se dice: «Symbolum Nicaeni Concilii. Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem etc.». Por el contexto se ve claramente que no se trataba del Niceno, sino del Constantinopolitano.

XIV, a. 684:	. . . .	= Costantinop. III [13].
XV, a. 688:	Credimus in unum Deum Patrem	= Constantinopolit. [14].
XVI, a. 693:	Credimus et confitemur omnium	= Símbolo propio [15].
XVII, a. 694:	Credimus in unum Deum Patrem	= Constantinopolit. [16].

Como se ve, era costumbre general de los Padres reunidos en Toledo comenzar sus sesiones con un símbolo o profesión de fe. ¿Por qué causa lo hacían y con qué fín? Tampoco eso hay que determinarlo *a priori,* sino buscarlo en las Actas que nos lo explican suficientemente. Véanse las razones que dan los mismos Padres Toledanos, tal y como en las Actas de los diversos Concilios se contienen:

IV: «Quoniam generale Concilium agimus, oportet primum nostrae vocis sermonem de Deo esse, ut post professionem fidei sequentia operis nostri vota quasi super fundamentum firmissimum disponantur. Secundum divinas Scripturas...» [17].

VI: «... Nihil melius nihilque salubrius omnium [Patrum Concilii] insedit animis, quam more synodi universalis, post solemnia perfunctae orationis, quod mente ruminabamus lingua manaremus, et quod corde credebamus ore ructaremus... Quamobrem ex abundantia nostri cordis sit confessio vocis, ut fides quam omnium mens intrinsecus gestat, in confessione interpres lingua foras effundat. Itaque credimus...» [18].

VIII: «... Primae narrationis exortu, en verae fidei nobis tractatus occurrit, ut incipientes de illa primitus loqui, inde soliditatis auspicetur exordium, unde sacrae sumpsimus nativitatis initum; quatenus assertionum nostrarum forti praemissa sententia, quidquid subsequenter advenerit de actis negotiorum, fortiori subsistere valeat serie decretorum» [19].

XI: «... Non aliunde caepimus habere sermonem, quam de nostrae fidei puritate; ut quia initiandis ad beatam vitam hominibus haec prima semper est via salutis, praevia quoque nostris fieret et institutis et praeceptis...» [20].

---

[13] ML 84, 505-509. En este Concilio se reciben para España las decisiones del Concilio Constantinopolitano III (a. 680-681).

[14] ML 84, 512.

[15] ML 84, 531ss.

[16] ML 84, 555.

[17] ML 84, 364s. No sabemos por qué escribió Künstle a propósito de este símbolo: «Darum, steht er auch in der Einleitung und ohne Verbindung mit dem Synodalverhandlung» (*Antipriscilliana,* 70). Las palabras copiadas en el texto hacen ver la unión del símbolo con lo restante de las Actas.

[18] ML 84, 393.

[19] ML 84, 415.

[20] ML 84, 451s. Añaden los Padres que ellos, siguiendo las huellas de

XII : « Habita primum est de sancta Trinitate collatio, non quae novello exarationis stilo definita patesceret, sed quae verbis simplicioribus sese pigris sensibus patefacta monstraret, ubi praemissa semper lectio praecederet quod sequens expositio aperiret » [21].

XIII : « ... Necessario institutionum exorsu prius de fide sanctae Trinitatis sermocinationis nostrae caepit esse principium... » [22].

XV : « ... Primum nobis illud ordine consequenti occurrit, quo primitias nostri spiritus Domino consecrantes, collationis nostrae primordia a sanctae fidei soliditate inciperent ordienda... » [23].

XVI : « ... At nunc, quoniam ad haec implenda nullum nostrorum sine adiumento omnipotentissimae Trinitatis cernimus esse idoneum, ideo conspicuum satis et necessarium perpendimus, ut quia corde creditur ad iustitiam oris autem confessio fit ad salutem, ipsius sanctae Trinitatis mysterium... proprii oris confessione promamus... quatenus universae definitiones quae nostro affectu exstiterint editae, superpositae fundamento firmissimo inconvulsae persistant et iustitiae robore subnixae saeculis infinitis perdurent » [24].

XVII : « Necessarius ordo deposcit, ut secundum Pauli vasis electionis edictum, ante initium quarumcumque causarum regnum Dei quaeratur ; quatenus ea quae sequenter agenda sunt, iustissime opitulante Domino terminentur. Ac proinde opportunum fore perspeximus fidei sanctae mysterium, quod est salutis nostrae inconvulsibile fundamentum, ore proprio pandere et ructatione cordis patule enarrare... » [25].

Esta larga cita de textos ha sido necesaria para obtener por una inducción lo más completa posible, la mente de los Padres Toledanos al insertar los símbolos en sus sesiones Conciliares. El resultado obtenido es claro : los Padres de Toledo tenían por oportuno empezar sus deliberaciones con una profesión de fe. Poco a poco se fué haciendo constumbre y regla lo que al principio no era sino un piadoso deseo de imitar a los Concilios ecuménicos. Pero antes y después, lo que en último término les animaba a hacerlo, era el querer que todo el edificio de sus decretos y orde-

---

los Concilios ecuménicos, han querido componer una Regla de fe, « ita ut quidquid per triduum de huiusmodi quaestionibus unicuique nostrum lectionis memoria ministrasset, omni sobrietatis compendio simplici notaretur stilo... » (*Ib.*, 452).

[21] ML 84, 470. Estas palabras son una alusión clara al símbolo del Concilio precedente.

[22] ML 84, 489.

[23] ML 84, 512.

[24] ML 84, 531.

[25] ML 84, 555.

naciones se edificase sólidamente sobre el fundamento de la fe expuesta y confesada. Esto es lo que nos dicen las Actas; de herejes y herejías, ni rastro ni huella. Podemos afirmar con certeza, que si el principio asentado por Künstle vale para algunos Concilios, seguramente no vale para los Concilios Toledanos.

Sobre esta base, el que unos Concilios compusiesen un nuevo símbolo y otros se contentasen con el Constantinopolitano, que era oficial en la Iglesia, dependía ya del modo de ver de los Padres reunidos, de su especial celo, de su afecto y ardor particular. También eso nos lo indican las Actas. Porque los mismos Padres Toledanos, que en ellas nos hablan expresamente del Constantinopolitano como de un símbolo ordinario y oficial, en ningún sitio aluden a que los otros símbolos los tomen de otra parte. Al contrario, los dan como propios y compuestos en el Concilio. Mientras no se pruebe con certeza otra cosa, no hay razón ninguna para dejar de creer sus palabras.

El segundo fundamento alegado por Künstle, es el carácter « *antipirisciliano* » de esos símbolos. Ahora bien, el Priscilianismo no existía « oficialmente » en España desde el año 653 (Concilio de Braga). Por lo mismo es imposible que los Obispos del siglo VII reunidos en Concilio, suponiendo que hubieran compuesto un símbolo, lo hubieran compuesto contra el Priscilianismo, herejía de más de un siglo antes [26].

La debilidad de estas consideraciones queda suficientemente clara en las páginas que forman el centro de nuestro trabajo. Toda esa manera de ver supone que en los citados símbolos, muchas fórmulas (sobre todo las trinitarias) son específicamente antipriscilianistas, hasta el punto de bastar por sí solas para caracterizar los documentos donde se encuentran. Suposición que no se puede sostener, desde el momento en que nos consta que nacieron en la controversia arriana, al igual del esquema mismo simbólico en que se encuadran [27]. Es cierto que después se utilizaron esas mismas fórmulas contra el Priscilianismo, por ejemplo en el símbolo Toledano I. Pero la razón única de ese hecho está en que la doctrina trinitaria priscilianista no hacía sino copiar los errores

---

[26] KUENSTLE, *Antipriscilliana*, 69, 73.

[27] Cf. supra, pág. 146s.

sabelianos impugnados en aquellas fórmulas. Las cuales, si es verdad que aun después de muerto el Priscilianismo siguieron usándose, lo fueron porque se había formado ya una tradición literaria nacional en los símbolos Toledanos, tradición que es fácil constatar examinando las dependencias que existen entre los símbolos XVI y XI, XI y VI, VI y I [28]. Por el hecho de esa tradición, los símbolos más antiguos constituían natural y obviamente las fuentes inmediatas de los siguientes; y por lo mismo, una serie de fórmulas pasaban de los unos a los otros, intactas o más desarrolladas, entre las que hay que contar sin duda en primer puesto las trinitarias. Así no es extraño encontrar en el siglo VII fórmulas de siglos anteriores. Y sin embargo, basta estudiar con atención esos símbolos, para persuadirse de que esas fórmulas van perdiendo de día en día su primer matiz polémico, y van revistiéndose de un tono cada vez más dogmático y expositivo. Así se llega a los tratados trinitarios de los símbolos Toledanos XI y XVI [29].

Queda el último fundamento de Künstle, que es la decadencia científica e ignorancia teológica del siglo VII, incapaz de producir piezas literarias de tan alta perfección desde el punto de vista teológico [30].

Notemos de nuevo que esta concepción es apriorística. Nosotros no podemos juzgar de la altura o decadencia científica de una época, sino por los documentos que de ella nos quedan. Si esos existen y los hechos se nos imponen, habrá que concluir que la ignorancia teológica de aquel siglo no fué tan grande como se cree. Pero además, no son en ningún modo desconocidos en las ciencias eclesiásticas los nombres de S. Leandro, de S. Isidoro, de S. Braulio, de S. Eugenio, de S. Ildefonso, de S. Julián, que por

---

[28] Esta dependencia la concede KUENSTLE (*Antipriscilliana,* 71, 73, 218), al menos en parte. Dentro de la misma tradición literaria está también el símbolo Toledano IV. Sólo que en él hay que atender además e numerosos influjos de las Galias.

[29] Este carácter expositivo y doctrinal está en perfecta consonancia con la manera de ser de los Concilios Toledanos y con las razones porque se compusieron los símbolos según las Actas.

[30] KUENSTLE, *Antipriscilliana,* 69, 73s.

aquellos tiempos florecieron [31]. Y nos consta abundantemente con cuánto empeño y diligencia, con qué alta comprehensión y estima se buscaban y copiaban, se conservaban y estudiaban en España las obras de los Santos Padres, especialísimamente de S. Agustín [32]. Por otro lado, los monumentos litúrgicos de la época no nos dan tampoco una mala impresión de la ciencia teológica de entonces. Todavía más, aun prescindiendo de los símbolos, las Actas de los mismos Concilios nos han conservado pruebas suficientes de que el saber teológico español no estaba sumido en una decadencia tan absoluta como se pretende [33]. Es decir, que los símbolos Toledanos no se puede afirmar que estén fuera de su ambiente en los Concilios españoles del siglo VII.

Con lo cual podemos concluir, que hasta el presente no se han traído razones de peso contra la autenticidad de los símbolos Toledanos. Como por otro lado a favor de ella está toda la transmisión manuscrita, es necesario retener como cierta la cronología de antiguo establecida, y conservarle a cada Concilio el símbolo con que figura.

APENDICE III

La creación en el Símbolo Toledano I

Hay entre las fórmulas del Símbolo Toledano I una que aunque no es directamente trinitaria, está en el Símbolo íntimamente unida con las que hemos estudiado en nuestro trabajo. Por lo mis-

---

31 El juicio que da Kuenstle (*Antipriscilliana*, 69) de S. Isidoro, es decir, que «in allen Stücken Plagiator war» no necesita comentario. Cf. Bardenhewer, V, 401-403; Z. García Villada, *Historia*, II, 2, 154.

32 Recuérdense los nombres de Braulio y S. Isidoro. Cf. J. De Ghellink, *Diffusion, utilisation et transmission des écrits patristiques* (*Gregorianum*, 14 [1933] 376s). Véanse también los Concilios Toledanos XV (ML 84, 513ss) y VIII (*Ib.*, 421), donde se verá cómo se conocían en España las obras de S. Agustín, de S. Ambrosio, de S. Cirilo, de S. Fulgencio, de S. Gregorio...

33 Véanse por ejemplo las investigaciones teológicas de los Concilios Toledanos XIV (ML 84, 508) y XV (ML 84, 513-520). Sobre la cultura teológica de esta época, cf. García Villada, *Historia*, II, 2, 141ss.

mo hemos de dedicarle aquí unas líneas. Es la fórmula que se refiere a la creación:

[n. 1] Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Sp. St.,
visibilium et invisibilium factorem,
per quem creata sunt omnia in coelo et in terra...

Se sabe que en el Símbolo Apostólico (*Romanum vetus*) nada se decía expresamente sobre la creación [1], por más que su idea se contenía ya en germen en el término griego παντοκράτωρ [2], lo que fué causa de que en las explicaciones del Símbolo y alusiones al mismo fuese frecuente el hablar de la creación en conexión con el primer artículo [3].

---

[1] DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion*, 2; HAHN, 17-23, 32-42, 53-63...

[2] Para la significación de la palabra παντοκράτωρ en el primer artículo y su relación con la creación, véase KATTENBUSCH, II, 515-540. Sobre la primitiva forma del primer artículo, son conocidas las opiniones de HARNACK, (*Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbolums*, en *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, 4 [1894] 130-166), según el cual el primitivo artículo decía: πιεστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα; y de ZAHN (*Das apostolische Symbolum*), que defendío la forma πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Cf. HARNACK, *Materialen zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte* (en HAHN, edic. 3ª, 369-373).

[3] Así en *S. Justino* repetidas veces: εἰς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν. Cf. W. BORNEMANN, *Das Taufsymbol Justin's des Martyrers* (*Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 3 [1879] 1-27). En *S. Ireneo*: εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηπότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. (*Contra haereses*, edic. Harvey, I, 2 I, 90; edic. Massuet, I, 10 [MG 7 549]). «Cum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum...». (*Ib.* Harv., I, 15 [I, 188]; Mas., I, 22, 1 [MG 7, 669]). «Unum Deum factorem coeli et terrae...» (*Ib.*, III, 1, 2; Harv., II, 6; MG 7, 845). «In unum Deum credentes fabricatorem coeli et terrae et omnium quae in eis sunt...» (*Ib.*, Harv., III, 4 [II, 16]; Mas., III, 4, 2 [MG 7, 855s]). Εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα... καὶ εἰς τὸν Υἱόν... δι' οὗ τὰ πάντα... (*Ib.*, Harv., IV, 53, 1 [II, 261s]; Mas., IV, 33 7 [MG 7, 1077]). Lo mismo en *Tertuliano*: «Unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem...» (*De praescriptione haereticorum*, 13; ML 2, 31). «Unum Deum Dominum novit, creatorem universitatis...» (*Ib.*, 36; ML 2, 60). «Deum unicum esse, qui universa condiderit...» (*Apologeticum*, 18; ML 1, 434). «In unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem...» (*De virginibus velandis*, 1; ML 2, 937). En *Novaciano*: «Credamus in unum Deum Patrem et Dominum omnipotentem, id est rerum omnium perfectissimum conditorem...» (*De Trinitate*, 1; ML 3, 913), etc.

El *Textus Receptus* del símbolo Romano ya nos da la fórmula [4]:

Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae...

Donde la creación se atribuye expresamente a la primera Persona de la Trinidad, con una fórmula bíblica repetida de mil modos en los escritos patrísticos [5]. No se puede dudar de que esa fórmula pertenece al *Textus Receptus* [6]. Lo que es difícil determinar es cómo entró en él, dificultad que proviene de lo poco estudiados que están aún los orígenes de ese símbolo. Suponer una intención polémica, por ejemplo contra los Maniqueos, no tiene fundamento sólido [7]. Según Kattenbusch, la adición se hizo espontáneamente, sin influjo directo del símbolo Niceno ni del Constantinopolitano, ni de ninguno otro de los símbolos orientales; tal vez haya de verse su fuente más o menos directa en Nicetas de Remesiana [8]. Burn piensa que la fuente más probable es el símbolo de

---

Este último texto es característico para el valor y la extensión del término «*omnipotentem*» (= παντοκράτωρ) en el símbolo Apostólico.

[4] Cf. DENZINGER-UMBERG, 6. Sobre el origen de este texto, cf. KATTENBUSCH, II, 759-874 y 966s; BURN, *An Introduction to the Creeds*, 233-240.

[5] *Gen.* I, 1. Sobre las citas patrísticas, véase la nt. 3.

[6] Cf. HAHN, 24-31, 43-52, 64-121; allí se dan símbolos de diferentes Iglesias, pero mezclados de modo que no todos representan el *Textus Receptus*. La partícula sobre la creación tiene en latín generalmente la forma: «creatorem coeli et terrae» (HAHN, 24, 25, 29, 50, 66, 67, 72, 75, 77, 78, 80, 95, 96, 97, 101, 103, 119). Otras formas: «saeculorum omnium et creaturarum omnium conditorem» (*Pseudo-Ambrosio*, Ib. 45): «universorum creatorem» (*S. Agustín*, Ib., 47; *Pseudo Agustín*, Ib., 48; *S. Fulgencio*, Ib., 49); «factorem caelestium omnium et terrestrium, visibilium et invisibilium» (*Anónimo* s. VI, Ib., 52); «visibilium et invisibilium rerum omnium conditorem» (*Anónimo* s. VI-VII, Ib., 64); «creatorem omnium visibilium et invisibilium» (*Teodulfo de Orleans*, Ib., 69); «omnium creaturarum visibilium et invisibilium conditorem» (*Símbolo de las Iglesias de Irlanda*, Ib., 76); «qui creavit omnia» (*Símbolo de las Iglesias de Germania*, (Ib., 107). Estas fórmulas distintas, en las que aparece claramente el influjo de los símbolos orientales, no pertenecen generalmente al *Textus Receptus*. En griego la fórmula es de una de estas formas: ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς (HAHN, 24, 27, 30, 98) δημιουργὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς (Ib., 26, 30, κτιστὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς (Ib., 28, 43).

[7] KATTENBUSCH, II, 876.

[8] KATTENBUSCH, II, 875-878. El símbolo de Nicetas, en BURN, *An Introduction to the Creeds*, 255.

Nicea, aunque no se deba excluir del todo a Nicetas [9]. En realidad el influjo del Niceno no parece explicar completamente la adición de la partícula [10].

Sea lo que fuere de su origen en el *Textu Receptus*, lo cierto es que el dogma de la creación se venía expresando en los símbolos bautismales orientales con una doble fórmula que merece especial consideración [11]:

Πιστεύομεν
A) εἰς ἕνα Θεόν, παντοκράτορα,
τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν·
B) καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν...,
δι' οὗ [καὶ] τὰ πάντα ἐγένετο...

En estas fórmulas se atribuye la creación no sólo a la primera Persona de la Trinidad, sino también a la segunda. Pero de diverso modo: a la primera, de una manera como principal (ποιητήν); a la segunda, de una manera como instrumental (δι' οὗ). Esto es característico en los símbolos orientales, de donde pasó al Niceno y al Constantinopolitano, y por ellos a los diversos símbolos de la controversia arriana [12]. El origen de la segunda de esa dos atribuciones [B] hay que buscarlo obviamente en la Escritura [13].

---

[9] Burn, *An Introduction to the Creeds*, 239-240.

[10] El símbolo de Nicea no tiene en el primer artículo la fórmula « coeli et terrae », sino dice: πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν (Hahn, 142). Sus versiones latinas rara vez traducen « creatorem »; cf. Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima*, I, 298-319.

[11] No se conoce la forma exacta del símbolo oriental primitivo. Pero la doble fórmula sobre la creación de uno o de otro modo ciertamente estaba allí; cf. Hahn, 122-132, 137. Así también la *Fides S. Hieronymi* editada por dom Morin (*An. Maredsolana*, III, 3, 199s).

[12] Cf. Hahn, 142s. Así también en las fórmulas Antioquenas del año 341 (Ib., 153-156), de Filipópolis (Ib. 158), de Antioquía del año 345 (Ib., 159), De Constantinopla en 360 (Ib., 167), en le primera y en la cuarta de Sirmio (Ib., 160, 163), en la de Nike (Ib., 164), de Seleucia (Ib., 165)... Véase también Hahn, 184, 187, 188, 190, 196, 199, 209, 211, 238, 242.

[13] Cf. *Col.*, 1, 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα. *Io.*, 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. *I Cor.*, 8, 6: εἷς θεός, ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα... καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς,

A mediados del siglo IV es un hecho que los símbolos contenían esa doble atribución al Padre (ποιητήν) y al Hijo (δι᾽ οὗ) de distinto modo [14]. Por ese tiempo, al crear Gregorio de Elvira su nuevo esquema de símbolos trinitario-cristológico, (esquema trabajado sobre el Niceno que tenía aquella doble atribución), surgió el problema del sitio en que se debía insertar la creación en el nuevo esquema. Porque en realidad toda la concepción netamente trinitaria del esquema parecía no servir sino para dificultar la inserción.

Gregorio de Elvira solucionó por su parte el problema omitiendo simplemente la primera fórmula (ποιητήν) y conservando la segunda (δι᾽ οὗ); pero no en la parte trinitaria, sino en la cristológica del esquema. Así leemos en el *Libellus fidei* [15]:

> Credimus Iesum Christum Dominum nostrum, Dei Filium,
> *per quem* omnia facta sunt,
> quae in coelis et quae in terra,
> visibilia et invisibilia...

Esta primera solución al problema se repite en el Toledano IV y hasta cierto punto en la *Fides Damasi* [16]; pero no prosperó gran cosa.

Lo más frecuente en los símbolos del nuevo esquema fué, o simplemente omitir toda alusión a la creación [17], o conservar la formula que se refería al Padre y omitir la otra [18].

δι᾽ οὗ τὰ πάντα. A este último texto se alude directamente en muchos de esos símbolos, por ejemplo en el de las Constituciones Apostólicas: κτιστὴν καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς τὸν κύριον..., δι᾽ οὗ τὰ πάντα... (HAHN, 129). En otros símbolos se alude más bien a *Hebr.*, 1, 2: δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, Cf. HAHN, 130, 131, 132.

[14] Sin embargo no todos los símbolos contenían ambas fórmulas. Véanse por ejemplo los símbolos de Auxencio de Milán (HAHN, 134), de S. Gregorio Taumaturgo (Ib., 185) de Ulfila (Ib., 198), de S. Patricio (Ib., 226), de S. Gregorio de Tours (Ib., 230).

[15] BURN, *An Introduction to the Creeds,* 216; HAHN, 189, 201.

[16] HAHN, 179. *En la Fides Damasi* propiamente esta parte está omitida; pero se alude a la creación con ocasión del texto de la Escritura: « Verbo Domini coeli firmati sunt... ».

[17] Así en los símbolos de Baquiario (HAHN, 208) de Pelagio I (Ib., 229) y de S. Gregorio Magno (Ib., 231).

[18] Así en muchos símbolos germánicos (HAHN, 94, 107, 109, 111s, 115-

Pero la solución del Toledano fué distinta. Véase su fórmula:

Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum St.,
visibilium et invisibilium factorem,
per quem creata sunt omnia in coelo et in terra...

Algo semejante se encuentra en el símbolo de Victricio de Rouan [19], y de algún modo en los Toledanos III y VI [20].

Si se considera esta nueva manera de expresar el dogma de la creación, salta a la vista que aquí se han unido en una las dos fórmulas que de antiguo existían separadas en los símbolos:

A) ποιητήν = factorem...
B) δι᾽ οὗ = per quem...

De este hecho se deduce que los Padres del 400 tuvieron a la vista algún símbolo en que se encontraban ambas fórmulas; porque la coincidencia no se explica fortuitamente, sobre todo si se tiene en cuenta que la nueva fórmula Toledana presenta alguna incongruencia por haber fundido en una las otras dos, como veremos. ¿Se puede determinar en qué símbolo se inspiraron los autores del Toledano? Nos parece que en el de Nicea:

---

117), en la *Credulitas christiana verissima* (*Spanische Forschungen*, III, 296s, nt.). Una fórmula especial, pero del mismo género, usa la *Fides Gennadii* (HAHN, 239): «et credimus Deum Patrem omnipotentem, per coomnipotentem Filium suum condidisse omnia, quae sunt in coelo et in terra et in mare, visibilia et invisibilia, coelestia atque terrestria, ut psalmista ait: Verbo Domini coeli firmati sunt...».

19 «Sic credimus individuam Trinitatem, ante quam nihil potest affingi nec mente concipi, per quam omnia visibilia et invisibilia, sive Throni sive Dominationes sive Principatus sive Potestates. Omnia per Ipsum et sine illo factum est nihil, qui pro salute generis humani...» (ML 20, 446; HAHN, 207).

20 *Toledano III*: «Haec enim sancta Trinitas, unus est Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus, cuius bonitate omnis licet bona sit condita creatura...» (HAHN, 177). *Toledano VI*: «Credimus... Trinitatem... creatricem omnium creaturarum» (Ib., 180). Véanse también los símbolos del *Pseudo Jerónimo*: «Factor Pater, factor Filius, factor et Spiritus Sanctus» (Ib., 239), y de *Gennadio*: «Non tamen tres dii sed unus Deus, qui fecit... omne quod est...» (Ib., 240).

Niceno:	*Toledano*:
Credimus in unum Deum P. omnipot.,	Credimus in unum verum Deum, P. et F.,
visibilium et invisib. factorem;	visibilium et invisib. factorem,
et in unum Dominum I. C. ....,	
per quem omnia facta sunt,	per quem creata sunt omnia
sive quae in coelo, sive quae in t.	in coelo et in terra...

Todos los elementos que andan dispersos por el Niceno, se encuentran reunidos en el Toledano por mera yuxtaposición. Las voces características, como *factorem* (= ποιητήν) estaban ya en las versiones del mismo símbolo conocidas en España, por ejemplo en las de S. Hilario [21]. El cambio de *facta* en *creata* parece explicarse obviamente por la inmediata repetición de *factorem*.

Así nos parece se aclaran históricamente los orígenes de la fórmula sobre la creación que nos da el Toledano I. La cual es sin duda más perfecta que las anteriores teológicamente hablando, por atribuir la creación a la Trinidad toda, como obra divina *ad extra* que es. Pero lleva en sí la incongruencia peculiar de atribuir a toda la Trinidad una fórmula que en la Escritura es exclusiva del Hijo (δι' οὗ). En lo cual parece cambiarse el sentido de la partícula *per* (διά), dejando su matiz propio de instrumentalidad [22], para usarse menos técnicamente como sinónimo de *factorem*. En el primer sentido, « Pater *creat per* Filium »; es la doble atribución de los símbolos orientales. En el segundo, « Deus Trinitas *creat per* seipsum »; donde es imposible distinguir propiamente una doble atribución.

Por los demás, esta incongruencia de lenguaje no se sostuvo en la literatura símbolica posterior.

---

[21] S. HILARIO, *De Synodis*, 84 (HAHN, 143) omite « sive ».

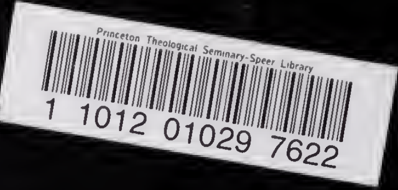
[22] Claro es que el sentido no puede ser estrictamente instrumental; cf. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti* (edic., 1931), col. 288 (διά, I, 4, b). Bajo este aspecto del cambio de sentido en la partícula *per*, hay que citar también el símbolo de S. Victricio; véase el texto en la nt. 19.

INDICE ALFABETICO

ADDENDA

pág. 101, nt. 6: complétese la cita: cf. supra, cp. 2º, pág. 87s.
pág. 151, nt. 3: » » » cf. supra, pág. 76.




Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01029 7622